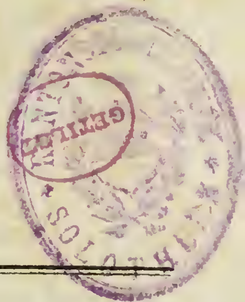

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00644502 7

Grundrifs
der
Geschichte der Philosophie

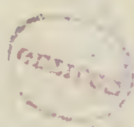
von

D. Friedrich Ast,
königl. baier. Hofrathe, ordentlichem Professor der Philologie an der Universität zu Landshut und Ehrenmitgliede der lateinischen Gesellschaft zu Jena.

Zweite, vermehrte und verbesserte, Auflage.



Landshut,
bei Joseph Thomann, Buchdrucker und Buchhändler.
1825.



V o r r e d e.

Ich übergebe dem Publikum die zweite, vermehrte und verbesserte, Auflage meines Grundrisses der Geschichte der Philosophie, von dem Wunsche beseelt, daſs sie bei denjenigen, denen unsre Ansicht und Darstellungsweise zusagt, eben den Beifall finden möge, dessen sich die erste zu erfreuen hatte. Der unparteiisch Prüfende wird sich überzeugen, daſs ich, fern von der Absicht, irgend eine philosophische Lehre oder etwas mir eigenthümliches geltend zu machen, die Hervorbringungen des philosophirenden Geistes auf gleiche Weise gewürdigt und jede so gestellt und beurtheilt habe, wie es mir die Wahrheit zu erfordern schien.

Uebrigens möchte ich auf die organische Bildung, die ich in der Entwicklung der philosophischen Systeme, vorzüglich der Griechen, nachzuweisen gesucht habe, und welche, wie mir scheint, bisher noch wenig beachtet worden ist, aufmerksam machen; denn auf dieser beruht die wissenschaftliche (das tiefere Bildungsgesetz ergründende) Auffassung und Betrachtungsweise. Dieses Bildungsgesetz ist mit der ursprünglichsten und allgemeinsten Idee, der des Seyns, unmittelbar gegeben, insofern das Seyn als wirkliches (nicht als ein abstractes und bloſs formelles) aufgefaſst wird. Das Seyn ist nehmlich nur, insofern es gesetzt ist oder sich selbst setzt; als gesetztes kann es nur im Gegensatze zu einem Setzenden (Bestimmenden, also Thätigen) gedacht werden, als sich selbst setzendes aber ist es ein sich selbst bestimmendes und bildendes (also bestimmt und bestimmend zugleich). Daher sind mit dem Seyn drei Momente gesetzt: das Bestimmte, das Bestimmende und das sich selbst Bestimmende:

das reale, das ideale und das realideale, oder: jenes ist das Seyn, vorzugsweise so genannt, als unmittelbar und schlechthin gesetztes, dieses die Thätigkeit oder Kraft, und das dritte ist das, in welchem sich Seyn u. Thätigkeit durchdringen, so daſs das Seyn ein durch eigene Thätigkeit gesetztes, sich selbst bestimmendes und bildendes, also lebendiges ist; daher wir das dritte, realideale Moment durch Leben bezeichnen können. Das Seyn ist ferner nur äuſseres, insofern es zugleich inneres ist; denn es kann sich nur so äuſsern und verwirklichen, wie es in und an sich selbst, d. h., seinem Wesen und seiner Idee nach, ist; darum liegt dem äuſsern Seyn, das wir in der Harmonie des realen und idealen Moments als sich selbst bestimmendes oder sich selbst organisch entwickelndes und bildendes, d. i. als Leben auffassen, eine innere Harmonie oder Einheit zum Grunde, die wir Seele nennen können. Die Urform aller Bildung ist also die Triplicität: Seyn — Thätigkeit oder Kraft — Leben.

Die Triplicität vollendet sich in der Quadruplicität: Seyn — Thätigkeit — Leben — Seele. Diese Momente, nach denen sich die Formen des Seyns entfalten und das Seyn überhaupt sich bildet (in der Natur als Mineralität, Vegetabilität, Animalität und Intellectualität, in der Geisterwelt als Wahres, Gutes, Schönes u. Heiliges), treten in der Gesammtheit des Lebens so hervor:

3. Universum

1. Natur 2. Geist

4. Gott.

Natur und Geist bilden die Polarität des Lebens, ihre reale Synthese ist das Universum und die lautere, verklärte Einheit, die unergründliche Tiefe, der Mittel- und Brennpunkt alles Daseyns und Lebens ist Gott.

Landshut, den 30. Jan. 1825.

Fr. Ast.

Namenverzeichnifs.

T.

V.

W.

X.

Z.

1.

Die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der Ideen, Grundsätze und Lehrmeinungen, durch welche der menschliche Geist seine Forschungen und Ansichten vom Wesen der Dinge geoffenbart hat, in ihrem selbstständigen Organismus, wenn sie eine systematische Bildung haben, oder in ihrer Einzelnheit, wenn sie rhapsodisch ausgesprochen oder fragmentarisch erhalten sind.

So wie sich die Ideen entwickelt, ausgebildet und aufgelöst haben, mufs die Geschichte sie vortragen, wenn sie ein geistiges Abbild ihres zeitlichen Lebens entwerfen will. Jede Offenbarung des philosophirenden Geistes der Menschheit mufs sie also nach ihrer Besonderheit darstellen, und die zerstreuten, verschiedenartigen Bildungen in der höheren Einheit, in welcher alle leben, wieder zusammenfassen: in der Idee der Philosophie, welche alle, eine jede auf ihre besondere Weise, zu erreichen und darzustellen versucht haben.

Denn die Idee der Philosophie ist der alle Offenbarungen der philosophirenden Menschheit auf gleiche Weise durchdringende und in sich verbindende Geist, und die verschiedenen Systeme, Ideen, Grundsätze und Lehrmeinungen über das Wesen der göttlichen und menschlichen Dinge sind die besonderen Formen und Bildungen, durch welche der Eine Geist in das zeitliche Leben hervorgetreten ist, um sein inneres, unaussprechliches und ewig unerreichbares Wesen offenbar zu machen. Sie sind die Verkörperungen und Menschwerdungen des Geistes, die sichtbaren Radien

des unsichtbaren, und doch in jedem besonderen Radius wiederscheinenden Mittelpunktes; denn, was jedem Radius seine Richtung, seine Bewegung, sein Leben ertheilt, ist das Eine geistige Centrum, aus welchem alle Beseelung, alles Leben ausströmt.

2.

Alle Systeme, Ideen und Meinungen sind nehmlich Offenbarungen Eines Geistes, und durch diesen in sich selbst verbunden. Ihre Einheit ist daher keine von aussen und durch irgend einen Begriff ihnen aufgedrungene, sondern eine ihnen unmittelbar eingeborne; denn alle suchen das Eine, die Wahrheit, streben nach Einem Ziele, nach Erforschung des Wesens der Dinge, alle sind aus Einer Idee geflossen, aus der Idee des Urgrundes und des Zieles aller Dinge. An sich demnach offenbaren alle noch so verschiedenartigen Systeme Einen Geist, der wesentlichen Tendenz nach sind alle sich gleich; denn sie leben in Einer Philosophie, die sich in keinem besondern Systeme in ihrem vollendeten Wesen offenbart, weil keine Besonderheit das Allgemeine als solches darzustellen vermag. Ihre Verschiedenheit beruht folglich nur auf der Besonderheit eines jeden Systems, d. h., auf der eigenthümlichen Ansicht und Betrachtungsweise, welche den Kern und Mittelpunkt eines jeden Systems bildet; und so wie die Besonderheit zur Universalität wird durch die Beziehung des Einzelnen auf das Ganze, so verschwindet aller Gegensatz, alle Feindschaft, welche die Philosophie entzweit, und löſst sich durch die Philosophie selbst, in welcher alle leben, in Einheit auf.

So sind sich z. B. Realismus und Idealismus, in ihrer Besonderheit betrachtet, entgegengesetzt, wie Seyn und Wissen; auf die Philosophie selbst aber bezogen, deren besondere Darstellung das

System des Realismus eben so, wie das des Idealismus, ist, hebt sich ihr Gegensatz auf: sie werden Glieder und Elemente Eines Höheren, über beiden Schwebenden und sie geistig Verbindenden. Denn die Philosophie ist an sich weder Realismus, noch Idealismus, weder Platonismus, noch Empirie, und was man sich sonst für Gegensätze denken mag; diefs sind nur ihre Erscheinungs- und Offenbarungsformen, d. h., die in der Zeit hervorgetretenen und hervortretenden, also vergänglichen Darstellungen ihres ewigen, unwandelbaren Wesens, das mit der Ewigkeit und Unsterblichkeit des Geistes gesetzt ist.

Das Allgemeine (die wesentliche Einheit aller Systeme, als Theile und Glieder Einer Philosophie) und das Besondere (die Eigenthümlichkeit eines jeden Systems, durch die es sich von allen anderen unterscheidet) müssen sich in der Darstellung des geschichtlichen Lebens der Philosophie durchdringen, wenn sie ihrem Gegenstande, der ein organisch gegliedertes Ganzes (also Allgemeines und Besonderes zugleich) ist, entsprechen will. Das Auffassen der Einheit allein würde das individuelle und wirkliche Leben der Philosophie, das eben in den verschiedenartigen Formen ihres Wesens hervortritt, aufheben, das Auffassen dagegen des Besonderen für sich (der einzelnen Systeme in ihrer Verschiedenheit und Losgerissenheit von einander) würde ihr inneres Lebensprincip, das die einzelnen Theile zu Gliedern Eines Ganzen macht, vernichten; jenes würde leere Allgemeinheit, dieses todte Einzelnheit erzeugen.

3.

Die Philosophie ist nehmlich das Ewige, ihre Formen das äussere, entstehende und vergehende Leben des Ewigen, das ist, das Zeitliche. Alles Zeitliche aber ist Darstellung und Nachbildung des

Ewigen; denn das Ewige wird zeitlich, in den besonderen Formen und Elementen seines Wesens sich entfaltend, um sich selbst zur Anschauung zu bringen, seine unendliche Fülle zu offenbaren, und seine Einheit als lebendige und wirkliche Einheit, das ist, zugleich als Vielheit darzustellen.

Das zeitliche Leben der Dinge ist an sich Eins mit dem ewigen; denn jenes ist die Vielheit, dieses die Einheit; die Einheit aber ist nur durch die Vielheit lebendig und wirklich. Daher auch aller Gegensatz eines Höheren und Niederen oder Empirischen eigentlich nur ein äusserer und scheinbarer ist; denn die empirische Seite des Lebens ist eben die Wirklichkeit, also die lebendige Fülle der Einheit, die ohne das empirische Leben eine todte und blofs formelle wäre. Beide Sphären des Lebens sind also nur in der Erscheinung getrennt, ihrem Wesen aber nach Eins. Und nur in dieser ihrer Einheit gedacht vollenden sich beide wechselseitig, so, dafs sie Ein Leben, das Vollkommene selbst, darstellen. Denn das Ewige wird durch das Zeitliche, als die Darstellung seiner selbst, zum wirklichen Leben, und das Zeitliche durch die Idee des Ewigen zur Offenbarung Eines Geistes und Eines Lebens verklärt. Nur wenn die Speculation und die Empirie einander entgegengesetzt werden, vernichtet die eine die andere: die Speculation wird blofser Begriff, leere, vom Leben selbst abgezogene Form, und die Empirie, ohne die Idee der höheren, selbst das Entgegengesetzteste in sich verbindenden Einheit, atomistische Zerstreuung, blindes Ergreifen des Einzelnen und Zufälligen in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit.

4.

So ist auch das äussere und zeitliche Leben der Philosophie Eins mit dem inneren,

ewigen Wesen der Philosophie: es ist die Vielheit, als solche die lebendige Darstellung der Philosophie, die als Einheit alle, selbst die entgegengesetztesten Formen und Bildungen durchdringt und zu Gliedern Eines Wesens, zu gegenseitig sich ergänzenden Theilen Einer Gesammtheit macht.

Das Ewige als Einheit ist Eins mit dem Zeitlichen, als der Vielheit, heifst, das wahre Leben ist Eintracht der Einheit und der Vielheit, harmonische Durchdringung des Unendlichen und Endlichen. Denn die Einheit ist das Princip, aus welchem alle Bildungen und Formen als Formen seines eigenen Wesens hervorgehen, der Lebensquell einer unendlichen Selbstentfaltung; sie ist also in sich selbst unendlich, in unendlichen Bildungen sich offenbarend, und doch in keiner Bildung erreichbar. Die Vielheit dagegen ist in sich selbst endlich; denn jede Darstellung des Unendlichen ist als eine besondere endlich.

Harmonie des Unendlichen und Endlichen ist daher das Bildungsgesetz alles Lebens, folglich auch die Idee alles Lebens. Denn so wie das Leben an sich ist, so mufs es auch, wenn wir eine wahre Erkenntnifs von ihm erlangen wollen, für die Anschauung (poëtisch) und für die Erkenntnifs (philosophisch) dargestellt werden; alle Darstellung ist ja Nachbildung.

5.

Das Leben der Philosophie ist ein harmonisches; also mufs auch die Geschichte der Philosophie eine harmonische seyn, das heifst, sie mufs offenbaren, wie alle Formen der Philosophie aus Einem Wesen, aus der Philosophie selbst, hervorgegangen sind, wie jede in ihrer Besonderheit sich ausgebildet, das Eine Leben also in Vielheit aus einander geflossen ist, und wie endlich die Formen,

als das äussere Leben, sich aufgelöfst haben und in die Einheit, aus welcher sie hervorgegangen, zurückgeflossen sind. Das Leben der Philosophie ist ein organisches, aus der Einheit in den Gegensatz hervortretend und aus dem Gegensatze in die Einheit zurückkehrend. Darum mufs auch die Geschichte der Philosophie organisch gebildet seyn.

Denn so erscheint alles Leben, in der Natur, wie in der Sphäre des Geistes. Der Anfangspunkt des Lebens ist Einheit, welche ihre Vielheit, die verschiedenen Formen und Entfaltungen ihres Wesens, noch in sich verschliefst. Die erste Einheit ist also eine verhüllte, noch ungeschiedene und unentwickelte; Idee und Seyn, Möglichkeit und Wirklichkeit liegen noch in einander. Bis die mit sich selbst befruchtete Einheit sich in sich selbst trennt, als Geist und Idee in ihre Selbstheit zurücktritt, als Produkt ihrer Selbstanschauung aber im Seyn hervorgeht. So entsteht das äussere, wirkliche Leben. Es ist Offenbarung des inneren, ursprünglichen, weil es Produkt der Selbstanschauung und Selbstbefruchtung der Einheit ist; denn alles Anschauen und Erkennen ist ein Sich-selbst-Befruchten des Geistes. Er bildet und empfängt zugleich, weil er thätig und leidend zugleich ist; er bildet sein eigenes Leben, und nimmt die gestaltete Form seiner Thätigkeit als Bild in sich selbst auf, beides in Einem untheilbaren Momente; und was ursprünglich Thätigkeit war, durch das Empfangen aber zum Produkte der Thätigkeit, zum Seyn wurde, das tritt nun als gebildetes Seyn hervor; denn der Sohn ist die einträchtige Geburt beider, des Thätigen oder Bildenden und des Empfangenden, die Thätigkeit als Seyn Zurückgebenden.

Das Leben also in seiner Wirklichkeit ist der Gegensatz der Vielheit, als der äusseren Entfaltung,

und der Einheit, als des inneren Princips, aus dem fortwährend das Leben hervorquillt; und so lange das Wechselspiel des Aeusseren und Inneren besteht, so lange ist das Leben wirkliches und eigentliches Leben. Das Aeussere ist aber ein entstandenes und besonderes Wesen, das nur so lange Bestand hat, als seine Besonderheit das innere, unendliche Wesen darzustellen vermag; hat es seine ihm zuertheilte Darstellung vollendet, so hört es auf, um andere Formen des ewigen, durch keine Form erreichbaren Wesens hervortreten zu lassen.

So wie also das äussere Leben überhaupt entsteht und wieder verschwindet, so wechseln auch die Formen des äusseren Lebens in ununterbrochener Bewegung. Jede besondere Form hat ihr besonderes Leben, ihre eigene Entstehung, Bildung und Auflösung; denn wie das ganze äussere Leben gestaltet ist, so ist es auch das besondere. Einheit, Gegensatz und Einheit, oder Entstehung, Bildung und Auflösung (verklärte Einheit) sind die Elemente oder Perioden des allgemeinen, wie des besonderen Lebens. Die Philosophie kann das Wesen der Dinge nur nach diesen Elementen erkennen, die Geschichte ihr zeitliches Leben nur nach diesen Perioden darstellen.

Die ächte Geschichte mufs daher von Speculation durchdrungen seyn, um das wahre Leben der Dinge darzustellen; Speculation und Empirie müssen sich zu Einem Leben verbinden, wie das Universum die harmonische Einheit des Allgemeinen und Besonderen, der Einheit und des Gegensatzes ist. Ohne Philosophie giebt es keine Geschichte; man müfste denn das blinde und ideenlose Ergreifen des Besondern und Endlichen, oder die Zusammenfassung der Facta unter einen endlichen und zeitlichen Begriff Geschichte nennen

wollen. Eben so giebt es ohne Geschichte (der Natur und der Menschheit) keine Philosophie, wofern man nicht den logischen oder empirischen Formalismus für Philosophie halten will. Der Historiker mufs die Facta als Offenbarungen der Ideen darstellen, in den Factis das höhere Leben erkennen, dessen zeitliches Nachbild die Geschichte ist; und der Philosoph mufs die Ideen durch die Facta der Natur- und Menschen-Geschichte zum wirklichen Leben entfalten, und so das Ideale realisiren.

6.

Die Geschichte der Philosophie ist ferner ein Glied der universellen Geschichte. Diese ist, nach dem doppelten Leben des Universums, entweder reale Geschichte, das ist, Geschichte der Natur (des gebildeten Seyns, unterschieden von Naturbeschreibung, die man fälschlich Geschichte nennt) oder ideale, Geschichte der Menschheit (des sich Bildenden und in ewiger Bildung und Vollendung Begriffenen). Das reinste Leben des menschlichen Geistes ist nun das Philosophiren, das uns dem Materiellen und Sinnlichen entfesselt, und alles in Geist und Idee verklärt. Also ist die Geschichte der Philosophie ein Element der Geschichte der Menschheit, und zwar die höchste Sphäre in der idealen Geschichte, da sich in ihr der menschliche Geist nicht äusserlich, durch Thaten, Handlungen, Sitten und Gebräuche, darstellt, sondern auf unmittelbare Weise, in seinem eigenen inneren Handeln und Streben offenbart. Die Geschichte der Philosophie verhält sich daher zur politischen- und Culturgeschichte in der Sphäre der Menschheit, wie sich die Geschichte der Menschheit selbst zur Geschichte der Natur verhält; sie ist die Geschichte der Geschichte, das

innere Leben und Handeln des Geistes, aus welchem jedes andere, das politische, wie das ethische erst entspringt, rein und unmittelbar darstellend.

7.

Alle Bildung ist Entwicklung in der Zeit; denn sie beruht darauf, dafs die wefsentlichen Elemente eines Dinges, ein jedes in seiner Besonderheit, also das eine nach dem anderen, das ist, successiv und periodisch hervortreten, bis der Kreis des sich entfaltenden Lebens geschlossen ist, und das letzte Element in seinen Anfangspunkt, in das Ganze wieder zurückkehrt.

So ist das Leben der Menschheit ein stets sich schliessender und stets von neuem sich öffnender Kreislauf, ein ewiges Hervortreten, Sich-Offenbaren, und ein ewiges Zurückfliessen, Sich-Auflösen. Ihr reines Seyn, ihr Wesen an sich, als die ewige Einheit ihrer selbst, ist unendlich, in keiner Periode sich ganz und vollkommen darstellend, also ausser aller Zeit; aber die Elemente ihres Wesens treten als verschiedene Bildungsperioden hervor, von denen eine jede in sich selbst nach ihrer Besonderheit geschlossen, und zugleich ein wesentliches Glied im Organismus des Ganzen ist. Denn diese Harmonie des Unendlichen und Endlichen ist das Gesetz alles Lebens.

8.

Den Bildungsperioden der Menschheit gemäfs hat auch die Philosophie, in ihrem zeitlichen Leben betrachtet, Perioden, die ihren Elementen gleich sind; und zwar sind die Perioden der Geschichte der Philosophie Eins mit denen der Geschichte der Menschheit, weil die Geschichte der Philosophie ein Element der Geschichte der Menschheit ist. Denn wie sich die Menschheit bildet, so bildet sich auch der ihr inwohnende philosophi-

rende Geist. Darum spiegelt sich in der Philosophie eines Volkes seine gesammte Bildung auf verklärte und geistige Weise ab, so wie umgekehrt der philosophische Geist eines Volkes nur aus der Gesammtanschauung seines äusseren und inneren Lebens begriffen werden kann. Denn alles ist von Einem Geiste und Bildungsprincipe durchdrungen, alles steht in der innigsten Wechselwirkung zu einander, Klima, Boden, Staatsverfassung, Cultur, Künste und Wissenschaften.

9.

Die Hauptperioden der Geschichte der Menschheit sind nach den Elementen alles Lebens:

1) die Periode der ungetheilten, in sich verhüllten Einheit, des ursprünglichen Lebens, aus dessen Entzweiung das wirkliche Leben hervorgegangen: die Periode der orientalischen Menschheit, des mythischen (goldenen) Zeitalters;

2) die Periode des aus der Einheit hervorgetretenen äusseren Lebens, das sich durch freie Bildung und öffentliche Gemeinschaft charakterisirt: Periode der griechischen und römischen Welt, d. i., des classischen Alterthums;

3) die Periode des aus dem Aeusseren in das Innere, in den Geist zurückstrebenden Lebens: Periode der christlichen Welt;

4) die Periode des nach frei gebildeter Einheit des Aeussern und Innern strebenden Lebens: Periode der neueren Welt.

Die erste Periode der Geschichte der Menschheit ist der mythische und religiöse Anfangspunkt ihres Lebens, die Knospe, aus der das wirkliche und thätliche Leben erst hervorbrechen sollte. Die 2te und 3te sind die Perioden des eigentlichen und wirklichen Lebens, in welchem das Aeussere und Innere im Wechselprocesse begriffen sind, und, weil beide nur im Gegensatze bestehen, keines das

andere überwinden kann, bis sie sich durch gegenseitige Durchdringung zu Einem Leben versöhnen, und der Gegensatz in höhere Einheit übergeht. Denn die classische und christliche Welt sind die beiden Elemente der Menschheit selbst; jene ist plastisch, äusserlich gebildet, diese musikalisch, innerlich lebend und nach Entfaltung und Einheit mit dem Aeusseren sich sehnend; und so wie die Plastik und Musik in ihrer Wechseldurchdringung zu Einem Leben die Kunst aller Kunst, die Poesie (das sich mit Freiheit und Bewufstseyn bildende Leben) erzeugen, so ist es die Bestimmung der Menschheit, aus der Versöhnung des Gegensatzes der classischen und christlichen Welt eine dritte, höhere Welt zu erschaffen, in welcher Staat und Kirche Ein Staat und Eine Kirche werden.

Jede dieser Perioden der Geschichte der Menschheit ist als harmonisches Glied des Ganzen nach den Bildungsgesetzen des allgemeinen Lebens in sich selbst wieder gestaltet. Denn der Geist, der im Ganzen lebt, beseelt und durchdringt auch das Einzelne, dafs es sich dem Ganzen ähnlich bildet.

Also auch die griechische und römische Welt hat einen orientalischen Anfangspunkt ihres Lebens (ein mythisches Zeitalter), eine Periode des realen Lebens (bei den Griechen die ionische Bildung), des idealen (die dorisch-pythagoreische), und eine Periode der Eintracht beider (die attische Bildung). Eben so die christliche, u. s. f.

10.

Entsprechend sind die Perioden der Geschichte der Philosophie, und nicht blofs dem Wesen nach mit den Perioden der Menschengeschichte Eins, sondern auch zeitlich ihnen gleichlaufend.

Aus einem mythischen und religiösen Anfangspunkte erhebt sich die Philosophie zum selbst-

ständigen Leben. Der erste und unmittelbare Gegenstand ihres Forschens ist das unmittelbar dargestellte Seyn, das Universum, die Natur. Die erste Periode ihres eigentlichen und selbstständigen (von der Religion unabhängigen) Lebens ist also Realismus. Nachdem sie das Universum in seinem unmittelbaren, äusseren Leben geschaut hat, wird sie getrieben, nach der inneren Einheit des Ganzen zu forschen, den Geist alles Lebens zu ergründen: der Realismus wird Idealismus. Endlich erkennt sie, dafs alles äussere Leben Sinnbild und Offenbarung des inneren, der Geist also das frei bildende Princip alles Lebens ist; sie erkennt, dafs Seyn und Wissen, Reales und Ideales, ursprünglich und an sich Eins sind: Periode der Auflösung des Realismus und Idealismus in einer Philosophie, die weder Realismus, noch Idealismus, sondern beides zugleich ist, weil sie in der Erkenntnifs der unbedingten Einheit des Seyns und des Wissens lebt.

11.

In die erste Periode der Geschichte der Philosophie fällt demnach der Orientalismus; in die 2te der Realismus der classischen Philosophie; in die 3te der Idealismus der christlichen Welt, und die 4te beginnt mit dem Streben des menschlichen Geistes, die Philosophie zur freien und bewufsten Eintracht des Realismus und Idealismus zurückzubilden, also den Gegensatz des Seyns und des Wissens in der Idee des Unbedingten aufzuheben und zu verklären.

Theoretische Schriften über die Geschichte der Philosophie.

Chr. Garve de ratione scribendi historiam philosophiae. Lips. 1768. 4. In Fülleborn's Beitr. XI. XII. St.

Chr. Garve legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla. Lipsiae, 1770. 4. Fülleborn's Beitr. XI. XII. St.

K. L. Reinhold über den Begriff der Geschichte der Philosophie; in Fülleborn's Beiträg. I. St.

G. Fr. Goess über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Erl. 1794. 8.

Chr. Aug. Gröhmann über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenb. 1797. 8.

G. Gust. Fülleborn's Abh.: *Was heifst den Geist einer Philosophie darstellen?* In dessen *Beitr.* V. St. — *Dessen Plan zu einer Geschichte der Philosophie*, daf. IV. St.

Ch. A. Brandis von dem Begriff der Geschichte der Philosophie. Kopenh. 1815. 8.

C. Friedr. Bachmann über Geschichte der Philosophie, zweite Aufl. Jen. 1820. 8.

Ausführliche Werke.

The History of Philosophy, by Thom. Stanley. Lond. 1701. 4. Latein. übers. von Gottfr. Olearius. Leipz. 1711. 4. Vened. 1733. 4.

Jo. Jac. Bruckeri historia critica philosophiae. Leipzig, 1742—44. Neue Aufl. 1766. 6. B. 4.

Della istoria et della indole di ogni Filosophia, di Agatopisto Cromaziano (Buonafede). Lucca, 1766—71. 5. B. 8. Vened. 1782—83. 6. B. 8.

Della restaurazione di ogni Filosofia nei Sec. XV. XVI. XVII. di Agat. Cromaziano. Vened. 1789. 3. B. 8. Uebers. von H. K. Heydenreich, Leipz. 1791. 2. B. 8.

The true intellectual System of the Universe, by Ralph Cudworth. Lond. 1743. 2. B. 4. Lat. übers. v. Mosheim. Jen. 1733. fol. Leid. 1773. 2 B. 4.

Diet. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Marb. 1791—97. 7 B. 8.

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie von *Joh. Gottl. Buhle.* Götting. 1796—1804. 8 Th. 8. Dess. *Geschichte der neueren Philosophie.* Götting. 1800—6. 6 B. 8.

Geschichte der Philosophie, von *Wilh. Gottl. Tennemann.* Leipzig 1798—1819. 11 B. 8.

Degerando, *histoire comparée des systèmes de la philosophie.* Par. 1804. 3. B. 8. Uebers. von Wilh. Gottl. Tennemann. Marb. 1806—7. 2 Th. 8.

Handbücher.

Jo. Jac. Bruckeri institutiones historiae philosophicae, usui academ. iuventutis adornatae, ed. II. Lips. 1756. 8. ed. Fr. Gott. Born. Lips. 1790. 8.

Fr. Ant. Büsching's Grundriſs einer Geschichte der Philosophie. Berl. 1772—74. 2 Th. 8.

Chph. Meiners Grundriſs der Geschichte der Weltweisheit. Lemg. 1786. 8. 2te Aufl. 1789.

Joh. Gurlitt's Abriſs der Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1786. 8.

Joh. Aug. Eberhard's allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle, 1788. 2te Aufl. 1796. 8.

Socher's Grundriſs der Geschichte der philosophischen Systeme. Münch. 1802. 8.

J. H. M. Ernesti's encyclopäd. Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihrer Literatur. Lemgo, 1807. 2 Th. 8.

K. A. Schaller's Handbuch der Geschichte philosophischer Wahrheit. Hall. 1809. 8. (2ter Th. des Magaz. für Verstandesüb.)

W. Gottl. Tennemann's Grundr. der Geschichte der Philosophie. Leipz. 1812. 8. Dritte Aufl. herausgegeben von Amad. Wendt. Leipz. 1820. 8.

Phil. Ludw. Snell's kurzer Abriſs der Geschichte der Philosophie. Gieſsen, 1813—19. 2 Th. 8.

Kaj. Weiler's Grundriſs der Geschichte der Philosophie. München, 1813. 8.

Jos. Hillebrand's Geschichte und Methodologie der Philosophie; der Propaedeutik. 2te Abth. Heidelb. 1819. 8.

Th. Ans. Rixner's Handbuch der Geschichte der Philosophie. 1. B. Sulzb. 1822. 8.

Sammlungen und vermischte Schriften.

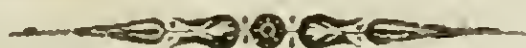
Acta philosophorum, d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, v. C. A. Heumann. Halle, 1715—25. 3 B. 8.

Dictionnaire historique et critique, p. Mr. Pierre Bayle. Leid. 1730 und 1740. 4 B. Fol.

Miscellanea historiae philosophicae, literariae, criticae, olim sparsim edita, nunc uno fasce collecta, multisque accessionibus aucta et emendata a Jac. Bruckero. Aug. Vind. 1748. 8.

Mich. Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Gött. und Leipz. 1778—83. 6 B. 8.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie, von G. Gust. Fülleborn. Züll. und Freyst. 1791—99. 12. St. 8.



Erste Periode:
Orientalische Philosophie.

12.

Die Urphilosophie der Menschheit ist religiöse Anschauung und Erkenntnifs des Universums nach seinem Ursprunge, seiner zeitlichen Bildung und seinen Verwandlungen. Das Universum erscheint dem ursprünglichen Menschen, der alles noch unmittelbar, mit ungetheiltem Sinne auffafst, in seiner räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit als das Werk eines höheren Geistes, der sich im Universum durch unendliche Kräfte und Elemente (Geister und Diener der Gottheit) offenbart. Die Schöpfung der Welt ist eine Selbstoffenbarung Gottes, und jede neue Umwandlung des Universums eine neue Menschwerdung Gottes. Gott ist der Grund und das Ziel aller Dinge, die Quelle alles Wahren und Guten. Das Böse (Zeitliche oder Endliche) ist Abfall von Gott.

So ist die erste Philosophie, wie die orientalische, noch ganz in Religion verschlungen; denn ihre Ideen sind zugleich religiöse Anschauungen und poëtische Phantasieen, der Ungetheiltheit der ursprünglichen Bildung gemäfs. Philosophie und Poësie erfreuen sich noch Eines Lebens im magischen Bunde der Religion; denn was der ursprüngliche Mensch denkt, ist unmittelbar Anschauung und Bild; er ist aber noch Eins mit dem Universum; also werden sich alle seine Anschauungen

auf das Unendliche beziehen, von der Idee des Göttlichen, das sich in unendlichen Formen offenbart und stets das Eine unveränderliche Wesen bleibt, durchdrungen.

Die Urphilosophie ist der Keim aller Philosophie; die Ideen des Orients sind daher die Urideen aller Philosophie. Vom Oriente, als dem Lande der Urmenschheit, ist alles, was in der Wesenheit des menschlichen Geistes gegründet ist, ausgeflossen: Kunst, Wissenschaft und, was beide, so wie alle Dinge, zur höchsten Einheit verknüpft, in der ewigen Einheit des Göttlichen alles verklärend, Religion. Darum eben, dass alles in der orientalischen Bildung noch in der ursprünglichen Harmonie lebt, ist sie religiös, Kunst und Wissenschaft auf gleiche Weise in sich tragend, alles schauend und erkennend als ein Sinnbild, eine Offenbarung des göttlichen Wesens.

13.

Der Orient also ist das Centrum, aus welchem Religion, Kunst und Wissenschaft ausgeflossen, und in alle Räume und Perioden der Menschheit sich ausgebreitet haben. Denn die griechische, wie die christliche Welt sind Sprösslinge der orientalischen Bildung. Lange Zeit vor den Griechen hatte z. B. Indien seine Mythologie, als deren blosse Nachbildung die griechische erscheint, weil sie die Einheit des Idealen und Realen, die auf eine so wunderbare Weise in den indischen Mythen wiederstrahlt, getrennt darstellt durch das entschiedene Vorherrschen des Realen. Der griechische Mythos hat über seiner plastichen Bildung fast alles Musikalische und Mythische (alle innere, tiefere Bedeutsamkeit) verloren; der indische dagegen bedient sich der plastischen Bildung nur zur sinnbildlichen Bezeichnung der Idee; darum sind seine Göttergestalten nach der freien, durch keine

äussere Form und Regel gebundenen Idee gebildet: phantastisch und für den besonnenen Betrachter nicht selten ausschweifend und ungeheuer. Die Verkörperung des Göttlichen erscheint im Indischen blofs als Symbol und Andeutung eines höheren, geistigen Lebens; im Griechischen aber tritt sie fast als das Wesentliche der Religion hervor. Was die Philosophie ins Besondere betrifft, so zeigen sich nicht nur in der griechischen, sondern auch in der vom Christenthume ausgegangenen die sichtbarsten Spuren einer ursprünglichen Verwandtschaft mit der orientalischen. Die höchsten und reinsten Ideen eines Pythagoras, Platon u. a. stimmen oft auf überraschende Weise mit den orientalischen überein, so dafs sie nur Nachbildungen jener im Oriente entsprungenen Urideen zu seyn scheinen.

14.

Der Orientalismus erscheint in sich selbst so gebildet, dafs der Mittelpunkt und die Einheit seines Wesens Indien ist, das reale Element in der Bildung der Chaldäer und Perser, und das ideale in der Bildung der tibetanischen Völker hervortritt.

Beide Glieder des Gegensatzes giengen in Nebenbildungen über. Der chaldäisch-persische Realismus wurde bei den Aegyptern Materialismus, und der tibetanische Realismus bei den Sinesen Lebensweisheit.

So löfste sich der Orientalismus auf, indem seine hohe Geistigkeit von der einen Seite in Empirie, von der andern in Verstandes-Moral herabsank.

---

1. Inder.

Quellen: *Palladius de gentibus Indiae et Brachmanibus;* und *Ambrosius de moribus Brachm., ed. Ed. Bissäus.* Lond. 1665. 4.

Dissertation concerning the customs, manners, language, religion and philosophy of the Indoos, in: *History of Hindostan*, transl. from the Persian *of Muh. Casim Ferishta*, by *Alexander Dow*, Lond. 1768. 3. B. 4. *Deutsch*, Leipz. 1772. 3. Th. 8.

L'Ezour Vedam, trad. du Samscretan par un Brame. Jverd. 1778. 2 Th. 12. Uebers. von *Ith*. Bern, 1779. 8.

Bagavadam, ou doctrine divine, ouvrage indien canonique (*p. Obsonville*), Par. 1788. Deutsch in d. Samml. asiat. Originalschr. 1. B. Zürch, 1791.

Asiatick Researches. Calcutta, 1779—92. 3 B. — Recherches asiatiques, trad. *A. Labaume*, rev. p. M. *Langlès*, *Cuvier*, *Lamarku* et *Olivier*. Paris, 1805. 2 B. 4. — Aus diesen gezogen sind die *Dissertations and miscellaneous pieces*, relating to the history and antiquities, the arts, sciences and literature of Asia, by *Will. Jones* and others. Lond. 1792—98. 4 B. 8. Deutsch übers. von *J. L. Fick*, mit Zus. von *Kleuker*. Riga, 1795—97. 4 Th. 8.

Systema Brahmanicum liturg., mytholog., civ. ex monum. Indic. Musei Borg. Velitr., dissert. historico-crit. illustr. *Fr. Paullinus a S. Bartholomaeo*. Rom, 1791. 4. Deutsch, Gotha, 1797. 8.

Oupnek' hat, seu Theologia et philosophia Indica, vert. *Anquetil du Perron*. Strasb. 1801 u. 2. 2 B. 4. Das erste Stück übers. in: *Versuch einer neuen Darstellung der uralten indischen All-Eins-Lehre*, von *Th. Ans. Rixner*. Nürnb. 1808. 8.

Allgemeines mythologisches Lexikon, von *Fr. Mayer*. Weim. 1803. ff. 2 B. 8.

Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, *v. Fr. Schlegel*. Heidelb. 1808. 8.

Indische Bibliothek von A. W. von Schlegel. I. B. 3 Hefte. Bonn, 1820. 8.

15.

Die Inder verehren das höchte Wesen unter drei Namen, aber als Ein Wesen, das durch die Beschauung seiner selbst die Welt hervorgebracht (**Brahma**), als **Siva** sie zerstört, und als **Vishnu** von neuem sie wieder erzeugt. Jede neue Offen-

bärung der Gottheit ist eine Menschwerdung des Vishnu. Das Symbol des Brahma ist die Erde, das des Vishnu das Wasser und des Siva das Feuer. Dieses ist die Dreieinigkeit (Trimurti).

Nach einigen hat Vishnu alles aus Wasser gebildet; andere sagen, Parabrahma habe zuerst die Elemente erschaffen, in einem Ey (Motta) verschlossen; das Ey sei zersprungen, und die obere, wie die untere Hälfte in sieben gleiche Theile zerfallen, aus denen die sieben oberen und die sieben unteren Welten entstanden.

Gott ist ewig und Einer, Eins mit dem All; denn er ist in Allem und Alles ist in ihm. Ob er gleich unendliche Gestalten annimmt, so bleibt er doch ewig unverändert. In ihm sind das Schauen, das Organ des Schauens und der Gegenstand der Anschauung Eins. Gott, unendlich kleiner, als ein Atom, ist auch unendlich grösser, als die ganze Welt. Sein Denken erschuf den Raum, dieser brachte die Luft hervor, die Luft das Feuer, das Feuer das Wasser, und dieses die Erde. Mit den Elementen entstanden zugleich die Sinne; mit dem Raume der Ton, der Luft die Berührung, dem Feuer das Sehen, dem Wasser das Schmecken, und mit der Erde der Geruch. Aus der Vereinigung der Elemente sind alle sichtbaren und unsichtbaren Wesen entstanden.

Gott beschaute sich selbst, ehe die Dinge waren; in dieser Selbstbeschauung entstand ihm das Wollen zu schaffen, aus diesem die zeugende Kraft, und darauf die Zeugung selbst. Alle Wesen ruhen in Gott. Am Ende des grossen Zeitalters kehren alle in ihre ursprüngliche Quelle, die Gottheit, zurück, und beim Beginne eines anderen schafft sie Gott von neuem. So ist Gott der Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge.

16.

Nach einer anderen Darstellung wohnte von Ewigkeit her die Liebe (Majah) bei Gott, als schaffende, erhaltende und zerstörende Kraft. Die Liebe brachte die Macht hervor, diese umarmte die Güte und erzeugte die Materie. Die drei Kräfte wirkten auf die Materie und brachten ihre Selbstbewegung hervor. Diese äusserte sich dreifach, als bildende, als trennende und als ruhige Kraft. Die mit sich kämpfenden Kräfte brachten darauf den Akasch (den Aether) hervor, der Akasch erzeugte die Luft, das greifliche Element, das Feuer, das sichtbare, das Wasser, das flüssige, und die Erde, das feste Element. Darauf trat das Weltall aus der Dunkelheit an das Licht, und Ordnung verbreitete sich über das Ganze. Gott rief den Verstand hervor, um die Verschiedenheit der Thiere auf der Erde zu bilden. Die Thiere begabte er mit den fünf Sinnen, dem Menschen aber verlieh er noch die Ueberlegung, um ihn zum Herrscher zu machen.

Nach den Veda's war im Anfange Etwas nicht; dieses wollte sich offenbar machen, und es erschien ein Ey, das sich nach einiger Zeit spaltete. Die eine Hälfte seiner Schale war Gold, die andere Silber. Die goldene Hälfte ist der Himmel, die silberne die Erde geworden. Aus dem, worin das Junge enthalten, wurden die Berge, aus dem dünnen Häutchen die Wolken und der Blitz, aus den Adern die Meere; das Junge selbst wurde die Sonne.

17.

Die Seele des Menschen lebt in Vereinigung mit dem höchten Geiste, dem göttlichen Wesen, das alle Wesen auf gleiche Weise durchdringt, und aus dem sich, wie Funken vom Feuer, unzählige Lebensgeister verbreiten. Der innere Geist

oder die grosse vernünftige Seele ist verschieden vom Lebensgeiste, der dem aus den Elementen zusammengesetzten Körper Bewegungskraft ertheilt. Die drei Eigenschaften der Seele sind Satwa (die Wahrheit, Vernünftigheit), Raja (die Leidenschaft, Begehrung), und Tama (die Sinnlichkeit).

Die guten und bösen Handlungen gehen vom Geiste oder vom Körper oder von der Zunge aus. Sonach giebt es drei gute und böse Handlungen des Geistes, drei gute und böse des Körpers, vier gute und böse der Sprache. So wie jede Handlung des Geistes, des Körpers oder der Zunge an sich selbst gut oder böse ist, so trägt sie auch gute oder böse Früchte: Belohnung oder Bestrafung. Darauf gründen sich die verschiedenen Wanderungen der Seele im höchsten, mittleren, oder niedrigsten Grade. Die Belohnung oder Bestrafung trifft die Seele, den Körper oder die Sprachwerkzeuge des Menschen, je nachdem er mit diesem oder jenem Gutes oder Böses gethan.

(Vergl. Stollberg's Geschichte der Religion Jesu Chr. Th. 1. S. 445.)

18.

Gleich nach der Trennung vom Körper gehen die menschlichen Seelen nach Jamapur, der Stadt und Wohnung des Jama. Von ihm, dem Richter, empfangen sie ihr Urtheil und die Entscheidung, ob sie nach Swerga, der Wohnung der guten Geister, oder in den Narak, den Abgrund und Sitz alles Bösen und Schrecklichen, gehen sollen, um zur bestimmten Zeit ihre Wanderung durch Pflanzen oder Thiere bis zum Menschen hinauf von neuem zu beginnen. Nach dem Verhältnisse der Sünden, die ein Lebensgeist begangen, mufs er, um seine Vergehungen abzubüssen und sich zu reinigen, entweder in das Stein- und Pflanzenreich oder in

das Thierreich wandern. Eben so wird er nach dem Verhältnisse der Sünden, wenn er viele Jahre lang durch schreckliche Oerter der Qual hindurchgegangen, in diesen oder jenen Körper zurückversetzt.

19.

Die vier Weltalter *) sind das Alter der Vollkommenheit, wo die Tugend allein herrscht und auf vier Füssen einhergeht, das Alter der geschwächten Tugend, wo sie auf dreien geht; im dritten verliert sie noch einen Fuſs, und im vierten, der jetzigen Weltperiode, geht sie nur noch auf einem. Die Dauer dieser 4 Weltalter beträgt 4,320,000 Jahre, oder 12,000 göttliche Jahre, das ist, ein Zeitalter der Götter; und tausend solcher Götterzeitalter sind für Brahma ein Tag.

Wenn Brahma stirbt, werden alle Räume mit Wasser bedeckt, alle Welten bersten; bloſs die Wohnsitze des Siva und Vishnu bleiben übrig. Dann nimmt Vishnu ein Blatt von dem Baume Allameron oder Aswattha, setzt sich in Gestalt eines Kindes darauf, und schwimmt auf dem Milchmeere, so lange bis Brahma von neuem in einer Tamarablume aus seinem Nabel hervorwächst. So folgen Zeiten und Welten auf einander in ewigem Kreislaufe.

---

2. Tibetaner.

Quellen: *Alphabeticum Tibetanum*, auctor. *Aug. Anton. Georg.* Rom. 1762. 4.

P. S. Pallas Samml. histor. Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg, 1776 und 1803. 2 Th. 4.

20.

Die Tibetaner, im Mittelpunkte des Lamaischen Kirchenstaates, haben mit den Indern

---

*) Vergl. Langlès z. Recherch. asiat. T. I. S. 239.

den Glauben an die Seelenwanderung und die Verkörperungen ihres Gottes, Cenresi, gemein.

Vor der uns sichtbaren Welt gab es unendliche andere Welten, die unerschaffen von Ewigkeit her waren. In ihnen lebten die Lahen, die himmlischen Geister. In dem Raume, der die jetzige Welt umschliefst, waren sechzehn Sitze der Lahen, und über diesen vier andere Welten, wo die Lahen, ohne Körper, Speise und Trank, in Betrachtung des Himmlischen lebten. Den glückseligen Reichen der Lahen sind sechzehn Wohnplätze der Verdammten entgegengesetzt; ausser diesen sind zwei andere Welten der höchsten Peinigung.

Als vor der Entstehung dieser sichtbaren Dinge nichts als ein leerer Raum war, wollte das Schicksal, dafs diese sichtbare Welt würde. Es erhob sich ein heftiger Wind; schwere Wolken wurden von ihm zusammengetrieben, die eine unendliche Wasserfluth herabgossen. So wurde das Meer. Ein neuer heftiger Wind setzte das Wasser in Bewegung, und durch die heftige Wallung der Gewässer entstand ein Goldschaum, der, in die Tiefe sich senkend, den goldenen Grund des Meeres bildete. Ein dritter, eben so heftiger Wind trieb das Meer in Wellen empor. Aus diesem erzeugte sich eine unendliche Menge von Atomen, die theils die Natur der Erde, theils des Goldes, einige des Crystalls, andere die eines kostbaren rothen Steines, und noch andere die eines grünen Steines hatten. Aus der Vereinigung der Erdatome entstanden die vier Welttheile. Die Gestalt der Erde ist rund, das feste Land mit einem Salzmeer umgeben, und eine ungeheure eiserne Mauer hält das Ganze zusammen. Die Elemente sind fünf: Feuer (Me), Erde (Sa), Wasser (Ciu), Eisen (Cia), Holz (Scing).

21.

Die ersten Bewohner dieser Welt waren Lahen, die sich nach dem Willen des Schicksals aus den oberen Welten herabliessen, und irdische Leiber annahmen. Kaum aber hatten sie von den Früchten der Erde gekostet, als sich ihr ursprünglicher Glanz trübte, und ihr Licht sich verfinsterte. Nun stiegen die Sonne und die anderen Gestirne aus dem Meere empor, und stellten das Licht wieder her.

Die Sonne, von sphärischer Gestalt, besteht aus einem feuerfarbigen Crystalle, und ihr Licht ist ein Ausflufs aus den Lahen. Der Mond ist reines Crystallwasser. Beide werden auf einem Wagen gezogen, der die Form eines Schiffs hat. Sieben Pferde ziehen diesen, einzig vom Schicksale geleitet.

Die Körper der Lahen wurden, durch Finsternifs getrübt, bald ein Raub des Todes, ohne ihr Geschlecht fortzupflanzen; denn sie hatten selbst kein Geschlecht. So gieng das erste Weltalter zu Ende.

22.

Im zweiten Weltalter kamen unzählige Seelen auf die Erde herab, und empfiengen irdische Körper. Aber nur zwei hatten ein verschiedenes Geschlecht; und von diesen ist das Menschengeschlecht fortgepflanzt worden.

Anfangs lebten Mann und Frau ohne Begattung. Bald empfanden sie die Regungen des Geschlechts, und sie begatteten sich durch Anschauen; darauf durch Anlächeln, durch Berührung der Hände, durch Küsse, durch Umarmungen, und endlich durch körperliche Vermischung.

Die Menschen lebten anfänglich von den Gütern der fruchtbaren Natur, ohne künstliche Anbauung und Vertheilung des Landes. Da trat ein

Habsüchtiger unter ihnen auf, der noch einmal so viel von den Früchten der Erde für sich nahm, als die übrigen. So entstand die Habsucht unter den Menschen, die Scheidung des Mein und Dein. Jeder suchte so viel als möglich von den Früchten und Ländern an sich zu reissen; unaufhörliche Streitigkeiten erwuchsen daraus. Bis endlich ein vernünftiger Mann das Volk überredete, sich einen Fürsten zu wählen, der die Streitigkeiten enden und einem jeden seine Gränzen vorschreiben sollte. So wurde, im südlichen Theile der Erde, der König Mang-pò-curvèghiel-pò (der vielen Menschen verehrte) erwählt. Ausserdem waren in diesem Weltalter noch fünf grosse Herrscher berühmt, von denen noch vier genannt sind: der König des Goldes, der König des Silbers, der des Erzes, und der König des Eisens. In diesem Weltalter stieg die Lebensdauer des Menschen bis auf 80,000 Jahre, im dritten auf 40,000 J., im vierten auf 20,000, und im fünften sank sie auf 100 J. herab.

23.

Die zweite Person der Tibetanischen Dreieinigkeit, Ciò Concioà, der Gründer der Gesetze, durch welche die Seele den Weg zur Reinheit und Heiligkeit erkennt, wurde, nachdem er als Ciang-ciub gestorben war, im fünften Zeitalter noch einmal geboren, um sowohl selbst zur höchsten Reinigkeit zu gelangen, als auch die verderbten Menschen zu bessern. Er liefs sich in den Leib einer der schönsten und heiligsten Nymphen herab, den der Lahe Chiacin mit aller Fülle von Glanz zuvor so überströmte, dafs er von aller Unreinigkeit befreit wurde. Bei der Geburt des Wunderkindes verbreitete sich Licht und Segen über die Welt. Mit aller Wissenschaft begabt gieng der Knabe in die Wüste, um sich der Betrachtung zu

widmen, bildete sich Schüler, trat nach Ueberwindung der Dämonen wieder hervor, und bekehrte unzählige Völker zu seiner Religion.

Die Grundlehren der Lamaischen Religion sind die Inspiration, die Vergötterung der Lamen und die Wanderung des göttlichen Geistes aus einem in den andern.

---

3. Sinesen.

Quellen: *Confucius*, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, op. *Prosperi Juonetta*, *Chr. Herdtrich*, *Franc. Rougemont*, *Phil. Couplet*. Par. 1787. fol.

Sinensis imperii libri classici sex, e Sinico idiom. in lat. trad. a *P. Franz. Noel*. Prag, 1711. 4.

G. B. Bilfingeri specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et practicae. Francof. 1724. 8.

Le Chou-King, un des livres sacrès des Chinois, trad. par feu l. *P. Gaubil*, revu et corrigé p. Mr. *de Guignes*. Par. 1740. 4.

Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, p. Mr. *de Pauw*. Berl. 1773. 2 B. 8.

Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois, par les mission. de Pekin. Par. 1776—91. 15 B. 4. Deutsch (von *Bergmann*) mit Anm. u. Zus. von *C. Meiners*. Leipz. 1778. 8.

(Vergl. *De Guignes* Abh. in den *Mémoir de l'acad. des Inscr.* B. XXV. XXVII. XXXVI. XXXVIII.)

24.

Die tibetanische und die sinesische Bildung stellen die aus der indischen Urbildung hervorgetretenen Gegensätze im Idealen dar; jene das religiöse, diese das moralische Moment. Bei den Tibetanern nehmlich verklärte sich das Irdische in der Anschauung und Anbetung des Göttlichen zum Himmlischen; bei den Sinesen empfieng es durch ihre Verstandesmoral eine praktische Realität, da-

gegen sie das Göttliche als das Nichts auffafsten, aus welchem die Dinge hervorgegangen.

(Vergl. Stolberg in: Geschichte der Religion J. Chr. Th. I. S. 495. ff.)

25.

Nach der Sage der Sinesen war Fo-hi (angeblich gegen 3000 J. v. Chr.) der erste Gründer ihrer Bildung. Er bestimmte zuerst den Lauf der Gestirne, theilte den Himmal in Grade, das Universum in neun Theile, erfand die Musik, gründete die Ordnung und Einrichtung des bürgerlichen und ehelichen Lebens, erkannte die Metalle, die Pflanzen, die Gewässer, das Feuer, das Holz, und erfand Mittel, sie zu gebrauchen. Endlich erforschte er auch sich selbst, und fand den Mikrokosmos in sich. In den Augen erkannte er die beiden Himmelskörper, die Beherrscher des Tags und der Nacht, in seinem Fleische die Erde, in seinen Knochen und Zähnen die Metalle, in seinen Haaren die Pflanzen; in verschiedenen Theilen seines Körpers fand er Flüsse und Gewässer, und die Bewegungskraft erkannte er als das Feuer.

Einst sah Fo-hi am Ufer des Flusses Mengho ein Drachenpferd (Long-mo) heraufsteigen, das auf seinem Rücken wunderbare Zeichnungen hatte; auch eine Schildkröte erschien mit ähnlichen Figuren auf ihrer Schale. Fo-hi bildete nach diesen Figuren eine Zahlenphilosophie, indem er die Ideen und Grundkräfte durch ganze und gebrochene Linien bildlich bezeichnete. Das grosse Eins (auch Tao, Vernunft genannt, oder Tai-ki, der grosse Gipfel, das, von dem alles ausgeht, und wo alles Unterscheiden und Bestimmen aufhört) hat zwei entgegengesetzte Grundwesen, aus deren mannichfachen Verbindungen und Zusammensetzungen alles besteht: ein vollkommnes, männliches, thätiges (Yang), und ein unvollkommnes,

weibliches, leidendes (Yn); jenes wird durch eine ganze, dieses durch eine gebrochene Linie bildlich bezeichnet; und aus der dreifachen Zusammensetzung derselben entstehen die acht Koua's oder Symbole (z. B. ☰ Aether, ☷ Erde). Nach Con-fu-tsee, dem jüngsten Erklärer des Y-king, des Buches von der Einheit, ist die Fünf als vollkommne Mittelzahl die erste, und die fünf ungleichen Zahlen bis Zehn sind die himmlischen, die gleichen dagegen die irdischen.

26.

Man unterscheidet die Anhänger der alten Religion (die Verehrer des Tien oder Himmels), die Anhänger der Religion des Laokiun, die Verehrer des Con-fu-tsee, und die Anhänger des Fo oder Foë (angebl. geb. 1027 v. Chr.), dessen Lehre aber erst im J. 65 n. Chr. durch seine Schüler aus Japan nach Sina verpflanzt worden seyn soll. Nach dieser ist der Urgrund aller Dinge der leere Raum, das Nichts, aus dem sich alles erzeugt hat, in welches sich alles wieder auflöſst. Denn aus dem Nichts und der Vermischung der Elemente ist alles Seyende entstanden, und darein kehrt es wieder zurück. Alle Wesen sind an sich Eins; nur ihre Gestalten und Eigenschaften unterscheiden sie. Sie machen Ein Ganzes aus und sind gleich dem Grundwesen. Dieses ist ein reines, unveränderliches, höchst vollkommnes Wesen, in ewiger Ruhe, ohne Tugend, Verstand und Macht.

Dem Grundwesen ähnlich zu werden, ist der höchste Zweck des Menschen. Die Tugend und Glückseligkeit besteht daher in gänzlicher Unthätigkeit und Unempfindlichkeit, in Vertilgung aller Begierden, Aufhebung alles Strebens und Denkens. Je näher man der Natur des Steines kömmt, desto vollkommner ist man. Ein solcher Mensch ist ohne Veränderung, Leidenschaft und Furcht; er

ist nichts, oder, wenn er etwas ist, so ist er glücklich und dem Gotte Fo vollkommen gleich.

(Vergl. Klaproth in: Asiat. Mag. St. 2. S. 155.)

27.

Diese philosophische Lehre des Fo vereinte sich mit der äusseren oder öffentlichen Lehre, der Volksreligion, nahm die Seelenwanderung von ihr auf, und erkannte als den Urgrund aller Dinge ein ewiges, unsichtbares, allmächtiges, gütiges und gerechtes Wesen, das durch keine Abbildung dargestellt und nicht einmal angebetet werden könne, weil es über alle Anbetung erhaben sei; nur seine Eigenschaften könne man abbilden und verehren. Der Yamanaeer (der seine Leidenschaften bezwingen kann) lebt in beständiger Betrachtung dieses göttlichen Wesens, in strenger Befolgung der 250 Gebote, und strebt sich selbst zu vernichten, um in die Gottheit zurückzukehren.

Als dieses ewige unkörperliche Wesen die materiellen Dinge erschaffen wollte, nahm er selbst eine materielle Form an, und trennte die in ihm verschlossen gelegenen männlichen und weiblichen Kräfte. Durch die Wiedervereinigung derselben erschuf er die Welt. Das Symbol der ersten Handlung Gottes ist der Lingam.

28.

Nach der Sittenlehre des Fo giebt es zehn böse Handlungen des Menschen. Drei gehen vom Geiste und Herzen aus: Neid, Zorn, Unwissenheit; drei vom Körper: Mord, Diebstahl, Wollust; vier vom Munde: Verläumdung, böse Reden, Lügen und Lästern. Diese werden, wenn man sie unterläſst, zu guten Werken. Die vier Hauptgebote sind: nicht zu tödten, nicht zu stehlen, nichts unreines zu begehen, nicht zu lügen. Fo sagt: mein Gesetz ist, zu denken, ohne daſs man

denkt, zu handeln, ohne dafs man zu handeln, und zu reden, ohne dafs man zu reden scheint.

Der eigentliche Gründer der sinesischen Moral war Confucius (Con-fu-tsee), um 500 v. Chr. Die kleinen Kings, die ihm zugeschrieben werden, sind moralischen, legislatorischen und historischen Inhalts. Mem-tsu (geb. 371 v. Chr.) verbreitete des Con-fu-tsee Lehren.

29.

Auch die Japaner haben mehrere Religionslehren, die merkwürdige Ideen enthalten.

Nach der Sinto, ihrer ältesten, einheimischen Lehre, glauben sie, aus der ersten Bewegung des Chaos durch göttliche Kraft entsprungen zu seyn. Im Anfange waren die fünf Elemente, Feuer, Wasser, Erde, Metall und Holz, in Eins vermischt (Konton, Chaos); aus diesen wurden durch eine geistige Kraft (Ki) die sieben Geschlechter der himmlischen Götter und die fünf Geschlechter der irdischen Götter hervorgebracht. Ki ist die Weltseele, in welche die reinen Seelen sogleich übergehen, mit Ablegung aller Eigenheit; denn sie vermischen sich mit ihr, wie sich das Wasser im Meere vermischt.

Die Sinsju glauben nicht an die Seelenwanderung, enthalten sich aber vom Tödten und Genusse der vollkommnen Thiere. Nach dem Tode werden die Seelen der Tugendhaften unmittelbar in den höchsten der 33 Himmel versetzt; die Bösen bleiben zur Strafe und Reinigung eine Zeit lang davon entfernt.

Ihr äusserlicher Gottesdienst besteht in der Beobachtung dieser fünf Hauptpunkte: der Reinigkeit des Herzens; Enthaltung von allem, was den Menschen entheiligt; Feier der Feste und des Gottesdienstes; Besuchung der heiligen Stätte Jsje, und Kasteiung des Leibes.

20.

Die Anhänger der fremden (indischen) Religion, der Budsdo, deren Stifter Buds oder Sjaka 1027 v. Chr. geboren sein soll, verehren als das höchste Wesen den Amida. Die Vermeidung alles dessen, was er als Sünde verboten, halten sie für den einzigen Weg, zur Seligkeit zu gelangen. Seine fünf Warnungen sind in zehn Erinnerungen und diese in fünfhundert Warnungen zergliedert. Der Sündhafte empfängt seinen Lohn in der Hölle; hat er daselbst für seine Vergehungen gebüfst, so wird er in die Welt zurückgeschickt, um in einen Thierkörper zu wandern.

Die Seelen der Menschen und der Thiere sind unsterblich und ursprünglich gleiches Wesens; sie unterscheiden sich in dieser Welt nur dadurch, dafs sie verschiedene Körper mit verschiedenen Werkzeugen bewohnen. Die Seelen der Menschen erhalten nach der Scheidung vom Körper in Orten der Seligkeit und der Büssung den ihrem vorigen Leben gebührenden Lohn. Der Ort der Seligkeit heist Gokurakf, der Ort des Elendes Dsigokf.

31.

Mehr philosophisch war die Lehre der Sjuto, die angeblich gegen 600 J. vor Chr. durch den grossen Lehrer Roos und den Confucius nach Japan übergieng.

Die Sjudo Sju nehmen keine Seelenwanderung an, sondern eine Weltseele, die jede vom Körper geschiedene Menschenseele, wie das Meer die Gewässer, in sich aufnimmt und sie ohne Unterschied bei der Geburt der Dinge wieder von sich giebt. Der oberste Herrscher der Welt ist ein geistiges vollkommnes Wesen, entsprungen aus dem In Jo (dem Thun des Himmels und dem Leiden der Erde, den Principien der Erzeugung und Zerstörung). Die Welt ist ewig; die Menschen

und Thiere sind aus In-Jo des Himmels und der fünf Elemente hervorgegangen.

(S. Kämpfer's Geschichte und Beschreib. von Japan. 1. B.)

32.

Dem Idealismus der Tibetaner und Sinesen im Osten von Indien bildete sich im Westen der Realismus der Perser und Aegypter entgegen, und zwar dem Idealismus der Phantasie in der religiösen Bildung der Tibetaner der Sterndienst der Chaldäer, Meder und Perser, und dem Idealismus des Verstandes in der praktischen Bildung der Sinesen die Kalenderreligion und der Thierdienst der Aegypter.

Die ursprüngliche Religion der Chaldäer, Meder und Perser war Sterndienst; aus diesem gieng die Astrologie und Magie des Orients hervor. Eine philosophische Richtung aber erhielt die Religion der Meder und Perser durch die Lehre des Zoroaster (Zerdusht).

---

4. Perser.

Quellen: *Thomae Hyde historia religionis veterum Persarum eorumque magorum.* Oxon. 1700. 4. neue Aufl. 1760.

Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, trad. en franç. sur l'Original *Zend*, p. Mr. *Anquetil du Perron.* Par. 1771. 2 B. 4. — Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, aus d. Franz. übers. von *J. F. Kleuker.* Riga, 1776—78. 3 Th. 4. — Anhang zum Zendavesta. Riga, 1783. 2 B. 4. — Zendavesta im Kleinen. Riga, 1789. 8.

Abhandl. von *Anquetil du Perron* und *Foucher* in: *Mémoir. de l'academ. des Inscript. et b. l. B XXVII. XXX. XXXI. XXXIV. XXXVII. XXXIX. XL. S. Mémoir. de literature, B. XXX. XXXV.*

Vergl. Lettre à Mr. A*** du P***, dans laquelle est compris l'examen de sa traduction des livres attribués à Zoroastre (von *Jones*). Lond. 1771. *Richardson's dissertation*

on the literature, languages and manners of eastern nations. Oxf. 1778. 8. *De Zorastris vita, institutis, doctrina et libris* (von **Meiners**) in: *Nov. Comment. Soc. Sc. Gotting.* B. *VIII. IX.* und *über den Zoroaster* in der *neuen philol. Bibliothek. B. IV. St.* 2.

T. Chr. Tychsen Commentt. *de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis*, in: *Nov. Commentatt. Soc. Sc. Gotting.* B. XI. XII.

Die heilige Sage, und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser, oder des Zendvolkes, von J. G. Rhode. Frankf. a. M. 1820. 8.

33.

Zerdusht oder Zeratusht (Zoroaster), von Geburt ein Meder, der im 7ten Jahrh. v. Chr. die Volksreligion durch höhere und reinere Begriffe zu verklären suchte, betrachtete das Leben der Dinge auf dualistische Weise als den Zweikampf des Guten und Bösen, des Lichts und der Finsternifs, der mit der gänzlichen Vertilgung des Bösen und Verklärung der Finsternifs enden werde.

Von Ewigkeit her waren zwei Wesen vorhanden, Ormuzd, das gute und vollkommne Wesen, das reinste Licht, und Ahriman, der anfangs auch gut und vollkommen war, aber das Licht des Ormuzd beneidete, dadurch sein eigenes Licht verdunkelte, und ein Feind des Ormuzd wurde.

Beide waren erschaffen vom urersten, ewigen Wesen, Zeruane akherene, beide in sich versenkt und gränzenlos, wie ihre Wohnungen, in deren Mitte sie allein waren: Ormuzd in der Wohnung des Lichts, und Ahriman in der Wohnung der Finsternifs.*) Ormuzd liefs in

*) Vergl. Othm. Frank: das Licht vom Oriente. Theil I. S. 119. ff.

drei Jahrtausenden den Himmel und diese Welt des Lichts mit dem reinen Gesetze werden. Der böse Ahriman näherte sich dem Lichte, um es zu entweihen. Er sah es; geblendet durch dessen Schönheit und Kraft kehrte er in sein Reich der Finsterniſs zurück, und brachte ein zahlreiches Heer von bösen Geistern und Geschöpfen, Dews und Darudis, hervor, um des Ormuzd Lichtwelt durch sie zu bekämpfen. Vorherbestimmt war es, daſs Ormuzd zuerst drei Jahrtausende allein herrschen sollte, in den drei nächsten mit Ahriman zugleich, in den drei folgenden Ahriman allein; dann aber werde Ahriman alle Gewalt verlieren, und in Ewigkeit nicht wieder herrschen. Ormuzd sagte es dem Ahriman voraus; dieser, durch des Ormuzd Wort gefesselt, sank in die Finsterniſs zurück, und wärend der drei Jahrtausende brachte Ormuzd die anderen Schöpfungen der Lichtwelt, das Wasser, die Erde, die Bäume, die Thiere und endlich den Menschen hervor.

Himmel, Metalle, Wind und Feuer sind zeugende Väter; Wasser, Erde, Bäume und Mond weiblich. Der Himmel ist der Gatte der Erde (Hethra), der ersten aller Weiber und Gebährenden. Er ist in Rücksicht auf Zeit und Raum ein Bild der unbegränzten Ewigkeit.

Die Umwälzung des Himmels faſst zwölftausend Jahre in sich; und dieſs ist die Zeit einer Weltdauer, die das Urwesen dem Ormuzd zum Ziele gesetzt hat.

34.

Am Ende der ersten dreitausend Jahre trat Ahriman, von seinen Dews begleitet, vor das Licht. drang in den Himmel, sprang in Schlangengestalt auf die Erde, und durcheilte als Fliege die ganze Welt. Alles überzog er mit Finsterniſs.

Zwei Dews sandte er gegen den Urstier, Abudad, in welchen Ormuzd den Samen aller lebendigen Wesen gelegt hatte. Von Ahriman's Gift fiel er. Aus seiner rechten Vorderhüfte trat Kaiomors, der erste Mensch, von dem alle abstammen, hervor; aus der linken Gosch, das erste aller Thiere, dessen Lebenskraft, Goschorun, die Seele aller Thiere ist. Aus dem Schweife des gestorbenen Stiers erzeugten sich fünf und funfzig Arten Getraidepflanzen, eben so viele Arten Bäume, voll heilsamer Kräfte; auch diese pflanzten sich fort. Den Samen des Lichts und der Stärke des Stiers ertheilten die Izeds dem Monde, der, durch das Licht geläutert, von Ormuzd zu einem schönen Körper gebildet und belebt wurde. So nahmen alle Wesen aus dem Urstiere ihren Ursprung.

35.

Ormuzd's himmlisches Wort (Honover) ist: ich bin, durch welches er den Ahriman besiegte, ein Wort von unendlicher Kraft, ein Wort des höchsten Segens und alles Gedeihens. Durch dieses Wort schuf er die Welt der guten Geister; zuerst sechs unsterbliche Geister, die am Fuſse seines Throns stehen (Amshaspand); dann acht und zwanzig Genien niederen Ranges (Ized), die Herrscher der Zeit; und unzählbare Fervers, die reinsten Ausflüsse von Ormuzd's Gedanken, die Urbilder, nach denen Ormuzd alle Wesen schuf. Die Fervers sind unsterblich, ganz Leben, stets wirkend. Durch sie lebt Eins und Alles in der Natur. Ihre Zahl und Stufen sind groſs und verschieden, wie die der Wesen. Denn alle Wesen haben einen Ferver, selbst Ormuzd. Die in Herrlichkeit verschlungene Ewigkeit denkt sich selbst im allmächtigen Worte, und dieses Abbild des unendlichen Wesens ist sein Ferver.

36.

Die Seelen der Diener des Ormuzd gehen nach ihrer Trennung vom Körper, von den Izeds beschützt, über die Brücke Tshinevad in die Wohnungen der Seligen, die Seelen der Diener des Ahriman werden von den Dews ergriffen und hinab in die Hölle gestürzt.

Nach der Ueberwindung des Ahriman, am Ende der Zeiten, leben die Todten wieder auf, die Erde, durch eines Kometen Feuer entbrannt, wird in einen Metallstrom zerschmelzen, und Ahriman selbst in des Ormuzd Welt zurückkehren, Ormuzd preisend. Die Erde des Abgrundes wird er durch den Metallstrom ziehen und zum segenreichsten Lande machen. Die ganze Welt wird durch das Wort zur Auferstehung ewige Dauer erhalten, und das ursprüngliche, selige Reich unter der Oberherrschaft des Ormuzd wiederkehren.

37.

Die übrigen westasiatischen Völker, die Phönicier, Hebräer u. a., hatten eben so wenig, als die Aegypter, originale Bildung. Auch sind die meisten ihrer philosophischen Ideen, wie die der Chaldäer u. a., ohne Zweifel späteren Ursprungs und von anderen Völkern entlehnt. Denn die Darstellung der Schöpfung nach dem angeblichen phönicischen Sanchoniathon und dem chaldäischen Berosos (333 v. Chr.) gründet sich, so wie die beim Moses, auf die allgemeinen Urideen des Orientalismus, auf die Idee des Chaos und der Entstehung der Dinge aus dem Wasser durch die belebende Kraft eines Geistes.

Nach der Kosmogonie des angeblichen Sanchoniathon (um 1200 v. Chr.) waren die Principien der Dinge das Chaos und ein Luftgeist. Dieser be-

fruchtete das Chaos, und erzeugte die Materie (Mot), welche die lebendigen Kräfte und den Samen der Thiere in sich enthielt. Das Mot setzte das Chaos in Gährung; so trennten sich die Elemente. Die Feuertheile emporsteigend bildeten die Gestirne; diese, auf die Luft wirkend, erzeugten die Wolken; und die Erde ward fruchtbar. Aus der Mischung von Wasser und Erde, die durch das Mot in Gährung übergegangen, entstanden die Thiere, die wieder andere, vollkommnere und sinnbegabte erzeugten. Die ersten, in den Samenhüllen schlafenden Thiere wurden durch die Erschütterung des Donners zum Leben erweckt. — (S. Eusebios, Praepar. evang. I, 10. Sanchoniathonis fragmenta, ed. Rich. Cumberland. Lond. 1720. 8. Deutsch v. J. Ph. Cassel, Magd. 1755. 8.)

Nach dem chaldäischen Berosos waren ursprünglich der Gott Bel, die Göttin Omoroca, (das Meer) und andere Götter vorhanden. Bel schnitt die Omoroca mitten durch, und bildete aus ihr den Himmel und die Erde. Darauf schnitt er sich selbst den Kopf ab; aus den Tropfen seines Bluts entsprang das Menschengeschlecht. Nach der Schöpfung des Menschen vertrieb Bel die Finsternifs, schied Himmel und Erde von einander, und bildete die Welt zu ihrer natürlichen Gestalt. Mehrere Gegenden der Erde waren ihm noch nicht genug bevölkert; er zwang daher einen anderen Gott, sich selbst zu tödten; aus dessen Blute entstanden mehrere Menschen und andere Thiergattungen. Die wilden Menschen brachte das Ungeheuer Oannes zur Bildung, zu einem Staate sie vereinigend, Künste und Wissenschaften sie lehrend. Oannes stieg beim Aufgange der Sonne aus dem Meere, und beim Untergange verbarg er sich wieder unter die Fluthen. — (S. die Bruchstücke aus des Berosos

chaldäischer Geschichte bei JOSEPHOS, SYNKELLOS und EUSEBIOS, in SCALIGER's Werk de emendatione temporum (Genev. 1629. fol.) und in FABRICIUS Biblioth. graec. B. XIV. S. 175--211.)

---

5. Aegypter.

Quellen: *Herodotos.* — *Manethonis Aegyptiaca* (in *Scaliger's* Thesaurus temporum. Amst. 1658. 2 B. fol.). — Desselben *Apotelesmatica* (ed. *Gronov.* Lugd. Bat. 1698. 4.). — *Diodoros Bibliothek.* — *Plutarchos*, über *Isis* und *Osiris.* — *Porphyrios*, über die Enthaltung von Fleischspeisen (ed. *de Rhoer.* Ultraj. 1767. 4.). — *Jamblichos*, über die Mysterien der Aegypter (ed. *Gale.* Oxon. 1678. fol.) — *Horapollons Hieroglyphica* (ed. *Corn. de Pauw.* Trai. ad Rhen. 1727. 4.) — *Hermes Trismegistos*, in des *Franc. Patricius* nova de universis philosophia (Vened. 1593. fol.). — Vergl. *Meiners Versuch über die Religionsgeschichte der älteren Völker, besonders der Aegyptier.* Götting. 1775. 8.

Jablonskii Pantheon Aegyptiorum. Franc. ad Viadr. 1750 bis 1752. 8. — Dess. *Opuscula, quibus lingua et antiquitas Aegyptiorum illustrantur*, ed. *Jon. Guil. Te Water.* Lugd. Batav. 1804. 8. Th. I.

Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, p. M. *de P (auw).* Berl. 1773. 2 B. 8. Deutsch, Berlin, 1774. 2 Th. 8.

Vogel's Versuch über die Religion der alten Aegyptier und Griechen. Nürnb. 1793. 4.

K. Ph. Moritz symbolische Weisheit der Aegyptier. Berlin, 1793. 8.

Abhandlungen von *Gatterer:* de *Theogonia Aegyptiorum*, in: *Comment. Soc. Gott.* B. V. u. VII. — *De metempsychosi, immortalitatis animorum symbolo Aegyptio*, Bd. IX. — von *Meiners: de veterum Aegyptiorum origine; de causis ordinum sive castarum ap. vet. Aegypt. et Indos*, B. X. — *Ueber den Thierdienst*, in dess. *vermischten philosoph. Schrift.* Th. I. S. 180. ff.

38.

Die ursprüngliche Religion der Aegypter war astrologisch und symbolisch, sank aber herab in Kalenderreligion und Thierdienst. So wie sie die Religion materialistisch und praktisch umwandelten, so scheinen sie auch in den Künsten und Wissenschaften, so sehr sie sich in den frühern Zeiten vor den Völkern des europäischen Alterthums auszeichneten, die Gränze des Empirischen und praktisch-Nützlichen nicht überschritten zu haben. Denn für das noch ungebildete Europa konnte wohl Aegypten das Mutterland der Künste und Wissenschaften seyn, aber nicht an sich war es dieses, da wir vielmehr als die Heimath der Künste und Wissenschaften den inneren Orient erkennen, aus dem die Aegypter selbst ihre Kenntnisse, wahrscheinlich auch ihren Ursprung, empfiengen. Denn nichts originelles finden wir bei den Aegyptern, vielmehr einen trägen Stillstand, ein schwerfälliges Festhalten des Ursprünglichen, zu ihnen Gelangten, das sich bei ihnen immer mehr verkörperte. Ihre einzigen scheinbar freien Productionen waren die ungeheuern Werke der Baukunst, denen sie durch steinerne Colossalität ewige Dauer zu geben suchten, so wie sie auch die Körper ihrer Todten einbalsamirten, um das Endliche und Körperliche nicht untergehen zu lassen. Die praktische Ausbildung mehrerer Wissenschaften, vorzüglich der mathematischen und diätetischen, wurde durch die Beschaffenheit ihres Bodens nothwendig gemacht; ihre in Mufse lebenden Priester aber scheinen mehr historische, als philosophische Kenntnisse gehabt, und in ihren hieroglyphischen Schriften die alten Traditionen und Kenntnisse blofs aufbewahrt zu haben.

Mit den orientalischen Völkern hatten sie den Glauben an die Seelenwanderung und an die Un-

sterblichkeit der Seele gemein. Die Idee eines männlichen und weiblichen, so wie die eines guten und bösen Princips scheinen sie nach ihrer Localität umgebildet zu haben (Osiris, Isis und Typhon).

39.

Sie hatten drei Classen von Göttern; die erste begriff acht, die zweite zwölf, und die dritte den Osiris, die Isis, die Neitha und die übrigen Götter und Göttinnen.

Die acht Götter der ersten Classe waren: Rempha, (Phaenon, Saturn); Pizeus (Phaëthon); Ertosi oder Moloch (Pyrois, Mars); Pire (Helios, die Sonne); Surot (Phosphoros, Leto, Venus); Piermes oder Anubis (Stilbon, Mercurius); Pho (Selene, Jo, der Mond). Der Sternhimmel selbst hiefs Mendes (Pan). Diese Planeten waren die Vorsteher der Stunden des Tages und der Wochentage nach ihrer Rangordnung am Himmel. Der Vorsteher der ersten Stunde des Tags war auch der Schutzgott des ganzen Tags, und gab dem Tage seinen Namen.

Die zwölf Götter der zweiten Classe sind die zwölf Zeichen des Thierkreises, deren Benennungen sämmtlich vom Nil und von den verschiedenen Zeiten der Saat, der Erndte u. s. w. entlehnt sind. Von diesen Göttern hängen die Zeitbestimmungen der Monate im Jahre ab. Sie sind aus den acht ersten geboren, weil der Monat aus Wochen und Tagen besteht.

Die Götter der dritten Classe sind gleichfalls eigentlich nur vergötterte Zeiten; Osiris nehmlich ist dem Sonnenjahre, Isis, dem Mondenjahre, Neitha dem reinen Jahre von 365 Tagen und 6 Stunden, Oros der Tagszeit, Bubastis (Artemis) der Nachtzeit vorgesetzt, u. s. w.

Nach den astronomischen Zeitbestimmungen waren ihre Feste angeordnet, die sich gleichfalls auf zeitliche und räumliche Gegenstände bezogen. Als Symbole ihrer Götter verehrten sie gewisse Thiere; andere aber auch wegen ihrer localen Nützlichkeit oder Schädlichkeit.

Nach dem Tode geht die Seele in ein Thier, von diesem wieder in ein anderes, und so fort, bis sie alle Land- und Seethiere, auch die Geflügel durchwandert hat; dann kehrt sie in einen menschlichen Körper zurück. Diese Wanderung wird alle dreitausend Jahre vollendet; denn nach diesem Zeitraume erneuert sich jedesmal die Schöpfung oder der zeitliche Anfang der Dinge.

40.

Auch die nordische Religion der Scandinavier erhielt ihre mythologische Ausbildung vom Oriente, durch die Einwanderung eines asiatischen Volksstammes, unter Odin's (Wodan's) Führung. Odin aber, als mythisches Wesen vergöttert, wurde bald mit dem ursprünglichen Gotte der Scandinavier, dem Alfadur, als Eins gesetzt.

Ihm, dem guten Gotte, dem Vater und Schöpfer aller Dinge, steht der böse Gott Loke entgegen. Odin ist Herrscher im Reiche des Lichts, Loke im Reiche der Finsternifs; jenem stehen die Aasen zur Seite, dem Loke Riesen, Zwerge, Elfen u. a. Odin wurde Symbol der Sonne; seine Gemahlinnen sind Frygga (Hertha, die Erde), und Freya (Göttin der Liebe), das Symbol der schaffenden Kraft in der Natur.

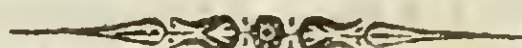
Nach der Edda des Snorro war ursprünglich Alfadur; ausser ihm eine Feuerwelt (Muspellsheim) und eine Nebelwelt (Niflheim); zwischen beiden ein leerer Raum (Ginnungagap). Ein Strom von

ferner Quelle her durchrauschte ihn; der gefror, und es ballte sich ein Reif über den andern, bis der Abgrund von der Eismasse erfüllt war. Funken und Blitze von der Feuerwelt erwärmten die Eismasse, deren Starrheit die Hauche der Nebelwelt noch erhielten. Endlich schmolz der Reif; es regte sich Leben, der Riesen und Götter Geschlecht gieng hervor. Beide geriethen in Kampf, die Götter siegten. Odin bildete nun mit seinen Brüdern aus dem Körper des Ymer den Himmel und die vier Weltgegenden, die Erde und ihre Elemente. Aus dem Fleische des Frostriesen wurde die Erde, aus seinen Knochen die Berge, aus seinem Haupte der Himmel gebildet, aus seinem Gehirne die traurigen Wolken. Bor's (des Sohnes vom ersten Manne Bure, indisch Puru) Nachkommen giengen am Strome des Meeres. Zwei Holzblöcke schwammen darauf; sie nahmen sie zur Hand und bildeten Menschen daraus. Der eine gab ihnen Seele und Leben, der andere Weisheit, der dritte Angesicht, Sprache und Gehör. Sie gaben ihnen Kleider und einen Namen. Der Mann wurde Askur, das Weib Embla genannt.

Auf der brennenden Südseite der Welt herrscht Surtur der schwarze mit seinem Flammenschwerte; Heimdall hällt an der Brücke des Himmels gegen ihn Wache. Aber am Ende der Tage wird er mit seinen Muspellsheimern kommen, die Brücke hinaufreiten und den Pallast Odins erobern; dann geht alles in Trümmer, und eine neue Welt tritt hervor.

Wer den Tod des Helden stirbt, wird durch die Freuden in Walhalla belohnt, der Feige und Elende muſs nach Niflheim wandern. Aber wenn die Weltumwandlung beginnt, alles in Feuer sich auflöst und das neue Reich Alfadur's anhebt, dann werden nicht bloſs die glückseligen Bewohner

Walhalla's, sondern auch die tugendhaften Schatten aus Niflheim bei den Göttern in Gimle leben; denn Loke's Macht ist dann gebrochen, Niflheim durch Feuer vernichtet. Nur die Bösen wird Alfadur nach Nastrond, dem Wohnsitze alles Schrecklichen, aller Qualen, verstossen. — (S. die die ältere und jüngere Edda (Hafn. 1665 u. 1787.). Edda ou Monumens de la mythologie et de la poesie des anciens peuples du Nord, p. P. H. Mallet. Gen. et Par. 1787. 8. — Bragur, herausg. von Böckh und Graeter. Leipz. 1791. ff. 8.)



Zweite Periode.

Realismus oder griechische und römische Philosophie.

A. Griechische Philosophie.

Quellen: *Platon. Aristoteles. Cicero. Plutarchos. Sextos Empirikos. Athenaeos. Diogenes von Laërte. Stobaeos. Simplikios.* — *Stephani poësis philosophica.* Par. 1573. 8.

Griechenland's erste Philosophen, von *Dietr. Tiedemann.* Leipz. 1781. 8.

Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, von *Chr. Meiners.* Lemgo, 1781—82. 2 B. 8.

Plessing's historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeiten. Elbing. 1785. 8. 1. Th.

Desselb. *Memnonium.* Leipz. 1787. 2 B. 8.

Desselb. *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums.* Leipz. 1788. 2 B. 8.

The philosophy of ancient Greece, investigated by Walth. Anderson. Lond. 1791. 4.

Die Geschichte der Philosophie. Erster Theil: die Weltweisheit der Alten; von *Erh. Gottl. Steck.* Riga, 1805. 8.

Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornämlich unter Griechen und Römern, von *W. T. Krug.* Leipz. 1815. 8.

Wie die Philosophie überhaupt, so gieng auch die griechische von Religion aus; denn die Grundideen, die fast in jedem philosophischen Systeme der Griechen, nur in verschiedenen Formen, wiederkehren, waren die ursprünglichen Lehren ihrer Religion, und zwar die esoterischen, orphisch-mystischen, von denen sich die exoterische Volksreligion als Mythologie durch die späteren Dichter abtrennte. Die esoterichen Lehren lebten als Religionslehren in den Mysterien, als philosophische Ideen und Grundsätze in den Systemen eines Pythagoras, Platon n. a. fort, bis auf die neuplatonische Philosophie herab, wo sie vom griechischen Realismus entbunden in ihre Urquelle, den Orientalismus, zurückkehrten.

Zuerst trat das reale Element der Religion aus der Einheit mit der Philosophie heraus: die Mythologie wurde freie Dichtung, äusseres Leben.

Die Mythen waren jetzt nicht mehr Sinnbilder eines Höheren, das keine äussere, noch so schön gebildete Form darzustellen vermag, sondern durch die Dichter, als Volkskünstler, wurde die äussere, schöne Gestaltung zum Wesen erhoben, und die Idee oder die tiefere Bedeutung des Mythos trat zurück.

Dieser Mythologie, die sich in ein blofs äusseres, formelles Leben zu verlieren strebte, trat die Philosophie entgegen, um den freien Geist zu retten und den Buchstaben zu zerbrechen. Darum lebten fast alle wahren Philosophen des Alterthums mit der Poesie, als der eigentlichen Volkskunst, in Feindschaft, wie Herakleitos, Xenophanes, Platon u. a.

42.

Dafs die Griechen ihre Bildung vom Oriente empfangen haben, theils durch orientalische Völker selbst, die in Hellas einwanderten, theils auch

durch den Verkehr mit den Aegyptern, Phöniciern u. a., ist Thatsache. Aber wäre dieses auch nicht historisch ausgemacht, so würde uns doch schon die Uebereinstimmung ihrer Urideen mit der orientalischen Religion und Philosophie zu dem Schlusse berechtigen, dafs sie, wo nicht aus dem Oriente selbst entsprungen, doch durch den Orient gebildet seien. Denn gerade bei den ältesten Volkslehrern, ihren noch mythischen und mystichen Dichtern, finden wir jene Ideen von der Geburt aller Dinge aus dem Wasser, von der Entwickelung alles Seyns aus Einem Keime, u. s. w. Diese Ideen aber setzen vorhergegangenes, vielfaches Forschen voraus; und konnte dieses bei den Griechen vorausgegangen seyn, die erst durch diese Ideen, durch diese Volkslehrer zu einem höheren, geistigeren Leben erweckt werden mufsten? Dazu kömmt, dafs die frühesten Bildner des Volks gerade im nördlichen, rauheren Hellas auftraten.

Auch zeigen sich historisch zwei Wege, auf denen die orientalische Bildung zu den Pelasgern und Hellenen gelangte; ein nördlicher, von Thracien her (wahrscheinlich vom Kaukasos herüber: Prometheus, der Menschenbildner), und ein südlicher, durch die Einwanderung von Aegyptern (Kekrops in Attika, v. Chr. um 1550, Danaos in Argos, um 1500), Phöniciern (Kadmos, der Morgenländer*), in Böotien um 1500), Lydiern (Pelops, vor 1300) u. a.

Früher aber, als das südliche Hellas, war das nördliche gebildet; denn vom thracischen Pierien

*) Dieser Name, so wie die übrigen, sind blofs mythische und poetische Benennungen, denen aber, wie den ohngefähren Zeitbestimmungen, historische Wahrheit zum Grunde liegt. Denn die ältesten Namen sind Gattungsnamen, dann werden sie Volksnamen, und erst im historischen Zeitalter Eigennamen.

zog sich die Musenkunst über Böotien in das eigentliche Hellas herab. Und alles scheint dahin zu führen, dafs die Pelasger nicht nur die ältesten Bewohner des nördlichen Griechenlands, sondern auch diejenigen waren, durch welche die orientalische Bildung zuerst in Hellas Wurzel fafste, bis die Hellenen, von Phönicien und Aegypten aus gebildet, sie verdrängten, die ursprüngliche Einfachheit des Gottesdienstes und der Bildung verliefsen, und, gleich den Aegyptern, in realistischen Polytheismos übergiengen. *) Denn die Pelasger scheinen die ersten Gründer der mysteriösen Religion gewesen zu seyn; von ihnen stammten die uralten samothrakischen Mysterien ab, in denen sie alles symbolisch bezeichneten, z. B. die Zeugungskraft der Natur durch den Phallos (den indischen Lingam). Diese Symbolik verlor aber durch den von Aegypten aus verbreiteten Polytheismos ihre ursprüngliche Bedeutung, die sich allein in den Mysterien erhielt und durch diese fortgepflanzt wurde. Ferner waren die Pelasger in ihren Religionsgebräuchen höchst einfach. Sie verehrten ihre Götter mehr innerlich, als durch äusseres Wortgeräusch; daher sie ihrer Gottheit zwar opferten, aber keine verschiedenen Benennungen gaben. Denn sie hatten den einen Namen Dis (späterhin Zeus), eben so wie die alten Perser, die auf gleiche Weise von allem äusseren Gepränge des Gottesdienstes entfernt waren, den Himmelskreis Dis nannten (Herod. I, 131).

So war die ursprüngliche Bildung der Griechen (die palasgische?) orientalisch und mystich. Die spätere, durch die Aegypter verbreitete, wandelte den Idealismus in Realismus um: die Mystik wurde zur Volksreligion, zum Polytheismos. Da-

*) S. Herodot. II, 50 ff.

durch bekam das Hellenische die alles Griechische so einzig charakterisirende Tendenz zur Ausbreitung, zur lebendigen, sinnlichen Entfaltung (Ionismus), dagegen sich die alte pelasgische Einfachheit und Innerlichkeit im Dorismus fortpflanzte. Und im dorischen Unteritalien war es auch, wo der erste Idealist unter den griechischen Philosophen, Pythagoras, auftrat.

43.

Auch die griechische Philosophie hat einen mythischen Anfangspunkt, einen Gegensatz ihrer aus der ursprünglichen Einheit hervorgetretenen Elemente, und einen Gipfel ihrer Bildung, in welchem sich die getrennten Elemente zur harmonischen und freien Eintracht ihres Wesens verklärten. Der Realismus, als die erste Periode der eigentlichen Philosophie, ist die ionische Naturphilosophie, der Idealismus die italische oder pythagoreische Philosophie, und die lebendige In-Eins-Bildung beider die attische.

Erste Epoche der griechischen Philosophie.

Mythisches Zeitalter.

44.

Nach den Philosophemen der kosmogonischen und theogonischen Dichter des griechischen Alterthums, des Linos, Orpheus u. a. (im 13ten Jahrh. v. Chr.) war der Grundstoff aller Dinge das Chaos (die Verschlungenheit alles Seyns in Einen Stoff), aus welchem durch die bildende und einigende Kraft des Eros (der Liebe) die sichtbaren Dinge hervorgegangen sind. Die Principien des

sichtbaren Universums sind Uranos (der Himmel) und Gaia (die Erde). S. §. 16. 33.

Dem Orpheus ins Besondere werden diese Sätze beigelegt. Der Anfang aller Dinge war Wasser, aus diesem wurde Schlamm, aus beiden eine Schlange mit den Köpfen eines Stiers und Löwen, zwischen denen das Gesicht eines Gottes war. Diese Schlange hiefs Herakles oder Chronos, und gebar ein ungeheures Ey, mit der Kraft seines Erzeugers erfüllt. Das Ey brach in zwei Hälften; die obere wurde der Himmel, die untere die Erde. (S. §. 16.) Der Himmel erzeugte mit der Erde die Moirai, die Hekatoncheiren und Kyklopen; erfesselte seine Söhne, und warf sie in den Tartaros. Gaia, über diese Grausamkeit erzürnt, gebar die Titanen, deren jüngster Kronos seinem Vater die Geburtsglieder abschnitt. Er selbst verschlang die männlichen seiner Kinder, wurde aber vom Zeus gebunden und in den Tartaros geworfen. Dann kämpfte Zeus mit den übrigen Titanen um die Herrschaft, und verfolgte seine Mutter Rheia, die sich, um ihm zu entgehen, in eine Schlange verwandelte. Auch er nahm diese Gestalt an, und umschlang sie mit dem herakleischen Knoten. Darauf verwandelte er sich nochmals in eine Schlange, und erzeugte in der Umarmung seiner Tochter Persephone den Dionysos.

Die Alten preisen den Orpheus als den eigentlichen Gründer ihrer esoterischen Religion, der Mysterien, und als den ersten Bildner des Volks.

45.

Durch den Orpheus und die anderen Dichter, welche noch in der Ungetheiltheit der Religion, Poësie und Philosophie lebten, wurde, da sie zugleich als Volkslehrer auftraten, der Uebergang zur eigentlichen Philosophie gemacht. Denn durch den religiös sittlichen Geist ihrer Poësieen

traten sie allmälig aus der unmittelbaren, unbedingten Anschauung und Forschung der ewigen und zeitlichen Dinge heraus. Sie bildeten die Mythen nicht mehr um ihrer selbst willen, um die Wahrheit des Geschauten und Erforschten symbolisch in ihnen darzustellen, sondern, um durch das Anschauliche und Begeisternde ihrer poëtischen Religion auf das Gemüth des Volks zu wirken, durch den ethischen Geist ihrer Hymnen und die praktische Tendenz ihrer Mythen das Volk für Sittlichkeit zu stimmen.

46.

Zur politischen Gemeinschaft wurde das vorher zerstreut lebende griechische Volk durch wichtige Nationalbegebenheiten geführt, durch Heereszüge: zuerst den Argonautenzug nach Kolchis (um 1250 v. Chr.), dem Orpheus selbst, der Sage nach, beiwohnte; den Thebäischen Krieg (um 1230), vorzüglich aber den Troianischen Krieg (um 1184). Hier erwachte nicht nur der Heldenmuth in Einzelnen, sondern das Volk selbst kam zum kräftigen Gefühle seiner selbst, so dafs es jetzt nicht mehr blofs ausser sich zu wirken, sondern sich selbst politisch und praktisch zu bilden begann; um so mehr, da das Volk seinen erwachten kriegerischen Geist gegen sich selbst richtete, der eine kräftigere Stamm den anderen verdrängte; was stets erneuerte Kriege und Wanderungen in Hellas verursachte. Der einzige Schutz gegen diese inneren und äusseren Feindseligkeiten war feste Begründung und Einrichtung der Staaten. Und dahin wirkten die Gesetzgeber, ein Lykurgos (800 v. Chr.) in Sparta, ein Drakon in Athen (630 v. Chr.) u. a.

47.

So hatte die Bildung der Griechen eine politische und praktische Richtung erhalten, und mit ihr auch die der Nationalbildung stets gleich lau-

fende Philosophie. Philosophie ward politische Weisheit, Lebensklugheit. Auf diese Art schlofs sich der weise Solon (600 J. v. Chr.) an die Gesetzgeber an, mit ihm die gleichzeitigen Weisen, die eben so, wie er, gröfstentheils politisch und praktisch zu wirken suchten: der Milesier Thales, der Mitylenäer Pittakos, der Priener Bias, der Rhodier Kleobulos, der Korinthier Periandros, der Lakedämonier Chilon, u. a. Diese mit dem Solon sind die sogenannten sieben Weisen Griechenlands (v. der 40 — 56ten Olymp). Ihre Philosophie war nicht Speculation, sondern Lebensweisheit, nicht systematisch und förmlich ausgesprochen, sondern in kurzen Sittensprüchen und Lebensregeln vorgetragen. Z. B. stark sein, ist ein Werk der Natur, aber seinem Vaterlande wohl rathen, ein Werk des Geistes und der Weisheit; unglücklich ist, wer das Unglück nicht ertragen kann; was du Gutes thust, schreibe den Göttern zu; erkenne dich selbst; nicht zu viel, u. a.

Der erste dieser Weisen, der die Lebensweisheit zur Philosophie und selbstständigen Speculation über das Wesen und den Urgrund der Dinge erhob, war Thales, aus Miletos in Ionien, geb. 632 v. Chr.

Denn in Ionien, wo sich das Volk, durch die üppige Fülle der Natur und die dem Handel so günstige Lage des Landes begünstigt, früher, als im eigentlichen Hellas, politisch gebildet hatte, erlangte auch die Philosophie zuerst selbstständiges Leben, dagegen im eigentlichen Hellas noch alles in die politische und praktische Bildung des Volks verschlungen war. Was im glücklichen Ionien von selbst sich entfaltete, das mufste der Grieche in Hellas durch Kraft und Selbstbildung erringen. Das homerische Epos war ein Naturerzeugnifs Ioniens,

und auch die Philosophie der Ionier gieng aus der unmittelbaren, lebendigen Anschauung der Natur wie von selbst hervor.



Zweite Epoche
der griechischen Philosophie.

Realismus oder ionische Philosophie.

48.

Thales, der Vater der griechischen Philosophie, war zugleich einer der sieben Weisen Griechenlands. Folgende Sittensprüche, die schon einen höheren Geist beurkunden, als die Gnomen der übrigen Weisen, werden ihm zugeschrieben. Das älteste der Dinge ist Gott, denn er ist ungeboren; das Schönste die Welt: sie ist ein Werk Gottes; das Gröſste der Raum: er faſst alles; das Schnellste der Geist: er durchläuft alles; das Mächtigste die Nothwendigkeit: sie beherrscht alles; das Weiseste die Zeit; denn sie entdeckt alles. Der Tod ist vom Leben nicht verschieden.

Bruchstücke seiner eigentlichen Philosophie sind die Sätze: der Anfang der Dinge ist das Wasser (S. §. 15. 44.); denn aus Wasser entsteht alles, und in Wasser löſst sich alles wieder auf. Gott ist die Kraft, die aus dem Wasser alles bildete. Das Universum ist beseelt und mit Göttern erfüllt. Der Stein hat eine Seele, weil er das Eisen bewegt.

(Vergl. C. Ritter's Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin, 1821. 8.)

49.

Des Thales Schüler, Anaximandros, aus Miletos (geb. 615 v. Chr.), nannte das Urwesen der Dinge das Unendliche (ἄπειρον); aus diesem

entstehe alles und darein löse sich alles wieder auf. Unendliche Welten entstehen aus ihm, und gehen in ihren Ursprung wieder zurück; das Unendliche selbst aber ist unvergänglich und unsterblich. Es ist weder Licht noch Wasser, noch sonst ein Element, sondern das, was alles umschliefst und in sich fafst. Die Dinge entstehen aus ihm durch Trennung von dem Ungleichartigen und Verbindung mit dem Gleichartigen; Entstehung also ist Verbindung schon vorhandener Stoffe, Verdichtung (πυκνόν): Bildung; Untergehen ist Auflösung und Zerstreuung des Verbundenen, Verdünnung (μανόν).

(Vergl. Schleiermacher's Abh über Anax. Philosophie in den Abh. d. k. Akademie der Wissensch. zu Berlin. 1815.)

50.

Des Anaximandros Zeitgenosse, Pherekydes aus Syros, erklärte den Zeus, die Zeit und die Erde für das Ewige und Unwandelbare. Anaximenes, des Anaximandros Schüler, aus Miletos, geb. 548 v. Chr., und sein Schüler Diogenes, von Apollonia in Kreta, setzten als das Urwesen der Dinge gleichfalls das Unendliche, bezeichneten es aber physisch durch Luft. Aus der Luft ist alles durch Verdichtung und Verdünnung entstanden; das Universum ist von Luft umschlossen und unsere Seele selbst ist Luft.

Diogenes erklärte sich wörtlich so. Alles mufs aus Einem sich verändern und Eins seyn; denn wäre es ein Verschiedenes, durch seine eigene Natur vom Verschiedenen verschieden, so könnten sich die Dinge weder mit einander vermischen, noch einander nützen oder schaden; es würde keine Pflanze aus der Erde entstehen, noch irgend ein anderes Wesen. Alle Dinge sind Eins, verwandeln sich aus Einem in verschiedene Formen,

und gehen in das Eine wieder zurück. Das Eine ist unendlicher Formen fähig; darum erzeugen sich unendliche Dinge aus ihm. Das Eine ist ein verständiges Princip; sonst könnte nicht alles so geregelt und bestimmt seyn. Das Denken und Leben ist durch die Luft bedingt; denn wenn der Mensch aufhört zu athmen, so ist er todt und der Verstand entweicht. Aus der Unendlichkeit der Luft entspringt die Verschiedenheit der Menschen im Leben, Denken und Empfinden. Die Luft ist also das Princip aller Dinge, und als das feinste Element durchdringt, bewegt und beherrscht sie alles. (S. §. 29.)

(Vergl. Schleiermacher in d. Abh. d. k. Akad. der Wiss. z. Berlin. 1815.)

51.

So hatte Thales dem Urstoffe der Dinge nachgeforscht; das Urseyn ist ihm die reine, formlose Materie, ihr Sinnbild die Flüssigkeit (das Fluidum überhaupt); darum bezeichnete er den Urstoff durch Wasser. Anaximandros beachtete schon mehr die Dinge selbst, die aus dem Urstoffe entstanden, und bezeichnete daher das Princip, aus dem unendliche Welten und Wesen hervorgetreten seien, durch das Unendliche. Anaximenes und Diogenes aber forschten der bildenden Kraft nach, durch welche und aus welcher die Dinge gebildet seien, und nannten sie gleichfalls physisch Luft.

Die Philosophie trat aus der Vergangenheit (dem Realismus) immer mehr in die Gegenwart hervor, bis sie das unmittelbare Wesen der Dinge erforschte, nicht mehr fragend, woraus und wie die Dinge gebildet worden, sondern, was sie seien. Dann erst konnte sie sich zur reinen, unbedingten Gegenwart erheben, die nicht nur das Princip der Vergangenheit (des gebildeten Seyns), sondern

zugleich der Zukunft (des zu bildenden: des Handelns, der Tugend) ist: zum Geiste (Idealismus).

52.

In seinem tiefsten Grunde faſste das physiche Leben der Dinge Herakleitos, aus Ephesos (um 500 v. Chr.), auf.

Das Feuer ist das Princip, aus dem alles entsteht, und worein sich alles wieder auflöſst. Alles ist Veränderung des Feuers, das vermöge seiner Feinheit alle Dinge durchdringt. Die Welten aus sich erzeugend gebiert es sich selbst wieder aus der Welt, so wie Gold in Münze und Münze wieder in Gold sich umwandelt. Alles ist demnach in stetem Wechsel begriffen. Das Feuer allein ist unveränderlich, das Sinnliche aber ist und ist nicht. Das ursprüngliche und das aufgelöſste Seyn der Dinge ist Feuer.

53.

Das Bildungsgesetz des ewigen und periodischen Feuers ist die Nothwendigkeit (εἱμαρμένη). Die Wege des Lebens sind zweifach: nach unten (ὁδὸς κάτω), und nach oben (ὁδὸς ἄνω); jener der Weg des Entstehens, dieser der des Vergehens. Das Entstehen ist Trennung vom Urseyn, also Gegensatz und Feindschaft (ἐναντιότης), das Vergehen Auflösung in das Urseyn: Einheit, Freundschaft; beide aber sind im Universum zur Harmonie (lebendigen Einheit) verbunden. Der Gegensatz also ist zugleich Einheit, und das Eine, mit sich entzweit, ist zugleich mit sich selbst einstimmig; so wie die musikalische Harmonie aus Gegensätzen hervorgeht.

54.

Das reine Licht ist die weiseste Seele. Wir denken durch die göttliche Vernunft, die wir athmend einziehen. Durch diese sind wir vernünftig, im Schlafe zwar ohne Bewuſstseyn, aber im Wachen

mit Erkenntnifs; denn im Schlafe ist durch die Verschliefsung der Sinne unser Geist von der Gemeinschaft mit dem Göttlichen abgezogen; nur das Athmen dauert fort, das Gedächtnifs aber verlieren wir. Beim Erwachen empfängt der Geist, durch die Sinnenkanäle hervordringend und mit der ihn umgebenden Vernunft zusammentreffend, das Denkvermögen wieder. Was also ein jeder nach seinem Denken für wahr hält, ist Täuschung; nur das ist wahr, was wir durch die gemeinsame, göttliche Vernunft erkennen. In der Vernunft wohnt daher allein die Wahrheit, die Sinne dagegen sind trügerische Zeugen. Das wahre Leben ist das in der göttlichen Vernunft; wir beginnen es, wenn unsere Seele vom Körper entfesselt ist; denn in diesem Leben ist die Seele wie todt.

(Vergl. Schleiermacher im Museum der Alterthumswissenschaft. I. B. 3. St.)

55.

Die Selbstständigkeit der Naturspeculation lösten die letzten der ionischen Philosophen, Hermotimos, Anaxagoras und Archelaos dadurch auf, dafs sie das Seyn von der bildenden Kraft trennten. Denn sie nahmen materielle Urstoffe, Atome, an, aus denen der göttliche Geist alles gebildet habe. Der eigentliche Gründer dieses Systems war Anaxagoras (geb. z. Klazomenae, um 500 v. Chr.).

Sein Grundsatz ist: aus nichts wird nichts; alles mufs aus schon vorhandenen Stoffen gebildet seyn. Die Materie der Dinge ist folglich ewig. Nichts entsteht oder vergeht, sondern es vermischt sich oder sondert sich ab aus dem materiellen Seyn. Dieses ist als Princip unendlicher Bildungen unendlich, also unendliche Stoffe, Atome, in sich enthaltend, die, als die letzten Bestandtheile des Seyns, wegen ihrer Kleinheit nicht mehr wahr-

nehmbar sind. In jedem Dinge sind Theile von allem vorhanden; denn alles ist mit allem vermischt. Die Atome selbst sind gleichtheilige Stoffe (ὁμοιομερῆ στοιχεῖα, ὁμοιομέρειαι); denn jedes kann in gleiche Theile zerlegt werden. Weil sie aber mit andern Stoffen stets verbunden sind, so wird das Ganze nach dem Uebergewichte des einen vor den andern benannt. Die Atome sind ewig und der Zahl nach sich stets gleich; denn sie können weder verringert, noch vermehrt werden; nur die Dinge entstehen und vergehen auf scheinbare Weise durch Verbindung und Trennung. Entstehen ist Zusammensetzen, Vergehen Zerlegen.

56.

Ursprünglich waren alle Dinge zugleich; darauf kam der Geist und ordnete sie. Das Chaos war von Luft und Aether umschlossen. Der Geist (νοῦς) ist die erste Ursache der Bewegung und Ordnung in der Welt. Er ist bewegend und erkennend; das feinste und reinste aller Dinge; alles, das Gröſste wie das Kleinste, beherrschend. Mit nichts vermischt ist er allein für sich; denn wäre er mit Einem Dinge vermischt, so wäre er mit allen vermischt, weil in jedem Theile von allen enthalten sind. Unvermischt ist er auch frei von fremden Einwirkungen (ἀμιγής, ἀπαθής).

Der Geist setzte die Urstoffe in Kriegsbewegung (δῖνος), in welcher sich die ungleichartigen Stoffe absonderten, die gleichartigen verbanden. Die Kreisbewegung dauert im Laufe der Himmelskörper noch fort. Zuerst wurden nur einzelne Stoffe in wirbelnde Bewegung gesetzt; diese gieng immer weiter, und ergriff endlich das Ganze. Das Schwere, Kalte und Feuchte sammelte sich in der Mitte, das Leichte, Warme und Trokne stieg in den Aether empor. Die Sinne sind zu dunkel und schwach, um das Wahre erkennen zu können. Für jeden

sind die Dinge so, wie er sich dieselben vorstellt. Die Wahrheit liegt allein in der Vernunft; diese ist also der Prüfstein des Wahren.

(Vergl. Carus in Fülleborn's Beitr. X. St. und dessen Dissert. de Cosmo-theologiae Anaxagoreae fontibus. Lips. 1797. 4.)

57.

Anaxagoras nahm den Geist in doppelter Bedeutung: 1) als Princip der Bewegung und des Lebens aller Dinge, als Weltseele, die alle Wesen, grosse und kleine, hohe und niedere durchdringe; 2) als ordnende Vernunft, als Princip des Schönen, Guten und Regelmäſsigen. Uneingedenk des ersten und höchsten Princips aber, das er aufgestellt hatte, erklärte er die natürlichen Dinge aus physischen Stoffen und Gesetzen, so, als wäre der Geist, nachdem er die Urstoffe einmal in Bewegung und Ordnung gebracht hatte, überflüssig geworden. Wo er aber mit der physischen Erklärung nicht ausreichte, rief er seinen *νοῦς* (einen deus ex machina) wieder herbei.

So im Gegensatze der Materie und des Geistes schwankend hob Anaxagoras die Selbstständigkeit des einen wie des andern auf. Denn die Materie ist ihm bloſser Stoff, der sein Leben von aussen empfängt, und der Geist die Maschine, die das Ganze in Ordnung bringt; weder das eine, noch das andere lebt in sich und durch sich, sondern sie bedingen und beschränken sich wechselseitig. Ohne Geist wäre die Materie nicht zur Welt gebildet, und ohne Materie und Stoff des Wirkens wäre der Geist nicht nöthig gewesen.

Die Philosophie des Anaxagoras ist also weder Realismus noch Idealismus, sondern, zwischen beiden als Dualismus schwebend, ist sie die Auflösung des selbstständigen Realismus (der ionischen

Naturphilosophie), und der Uebergang zum Idealismus, zur Philosophie des Geistes.

58.

Nur in einigem wich Archelaos von Miletos (450 v. Chr.), von seinem Lehrer Anaxagoras ab. Dem Anaximenes und Diogenes näherte er sich dadurch, daſs er die Luft nach ihrer Verdichtung und Verdünnung für das Princip der Dinge hielt; aus der Verdichtung nehmlich erzeuge sich das Wasser, aus ihrer Verdünnung das Feuer. Die Luft setzte er dem Geiste und der Gottheit gleich.

Wahrscheinlich hielt er die Luft für das Grundwesen und das weltbildende Princip; denn im Geiste, sagte er, sei gleich anfangs eine Mischung der Dinge (das Chaos) gewesen; durch die Scheidung des Warmen und Kalten (die beide aus der Luft hervorgehen, und zwar elementarisch als Feuer und Wasser) habe sich das Bewegende (die Kraft) von dem Bewegungslosen (der Materie) getrennt. Der Geist war ihm aber nicht, wie dem Anaxagoras, das weltschaffende Princip, weil er als Physiker (φυσικός) nicht mit Hülfe eines fremden Geistes, sondern durch die Natur selbst und ihre Kräfte alles entstehen lieſs.



Dritte Epoche
der griechischen Philosophie.

Idealismus oder italische Philosophie.

59.

Der Geist, von der Anschauung der Natur zum innern Anschauen, zum Denken sich erhebend, forschte nicht mehr nach der Entstehung

und dem Wesen, sondern nach der Erkenntnifs der Dinge, und fafste sie in den reinsten Formen der räumlichen und zeitlichen Anschauung auf; die äussere Gestaltung der Dinge nehmlich geometrisch, ihr inneres, harmonisches Verhältnifs arithmetisch.

Der Realist fafst das gebildete (objektive) Seyn so auf, wie es als Seyn erscheint: physisch; der Idealist, wie er sich es vorstellt: geistig. Jenem sind die Dinge ein für sich Gebildetes, diesem ein Vorgestelltes, innerlich Gebildetes, durch den Geist Gesetztes. Alles Setzen aber ist als ideales ein Setzen in der Zeit, d. i. ein Zählen, als reales ein Setzen im Raume, d. i., ein Bilden.

Die mathematische Anschauung der Dinge ist die Mitte zwischen der physischen und dialektischen; darum schwebt sie zwischen dem Realen, der Natur, und dem Idealen, dem Geiste, das Reale nehmlich in Zahlen und Figuren ideal nachbildend, ohne sich aber zur höchsten, rein idealen Anschauung zu erheben, die nicht mehr die Dinge betrachtet, wie und woraus sie entstanden, oder wie wir sie erkennen, sondern was sie an sich, in der Idee sind. Das Anschauen der Vernunft ist nicht mehr das reale (physische) oder ideale (mathematische) Setzen eines andern, sondern das Sich-Selbst-Setzen, Sich-selbst-Erkennen, aus welchem die Ideen, als die unendlichen Wesenheiten der Vernunft, hervorgehen. Der Realismus und der Idealismus leben im Gegensatze, weil sie selbst die sich entgegengesetzten Elemente Einer Philosophie sind. Thales — Pythagoras — Platon sind die drei Heroen, in denen der Genius der griechischen Philosophie die Grundelemente seines in sich selbst einträchtigen Wesen geoffenbart hat.

60.

Pythagoras, aus Samos, um 600 v. Chr., der sich nach mehreren Reisen im Oriente und Aegypten im italischen Kroton (543 v. Chr.) niederliefs, und daselbst eine geheime philosophische Gesellschaft, den pythagoreischen Bund, stiftete, hatte wahrscheinlich seine höhere, ideale Ansicht der Dinge dem Aufenthalte im Oriente, seine mathematischen und diätetischen Kenntnisse den Aegyptern zu verdanken. Auf den eigentlich orientalischen Geist seiner Philosophie und seines Lebens können wir, ob sich gleich nur einzelne Bruchstücke seiner Philosophie erhalten haben, zum Theil schon aus den, wenn auch unbestimmten und oft sich widersprechenden, Nachrichten der Alten über den pythagoreischen Bund schliessen, dessen Leben, wie es uns die Alten schildern, rein mystisch *) und contemplativ war. Auch stimmen viele seiner praktischen und religiösen Grundsätze mit den früheren, orphisch-mystischen Religionslehren zusammen, die auf gleiche Weise vom orientalischen Gegensatze des Göttlichen und Menschlichen, des Geistigen und Körperlichen ausgehen, und die höchste Tugend und Seligkeit in die gänzliche Befreiung des Geistes vom Körper setzen; eine Uebereinstimmung beider, vom Orient ausgeflossener Lehren, auf die schon Platon im Phäedon hindeutet.

61.

Die Principien der Dinge sind die Zahlen, und die Elemente der Zahlen sind zweifach, das

*) In der eigentlichen Bedeutung der Mystik, nach welcher sie das in der Philosophie ist, was in der Kunst die Musik: das innere, geistige Leben, das sich als solches nur symbolisch offenbaren kann, weil die wahre Aeufserung, das wirkliche Uebergehen des Idealen in das Reale, die Innerlichkeit, also das Leben selbst, aufheben würde.

Gerade oder Unendliche, und das Ungerade, Endliche, die beide aus Einer, alle Zahlen durchdringenden, alle Zahlheit setzenden Zahl, der Einheit, hervorgehen. Darum ist alles durch die Einheit gesetzt, und in allem stellt sich die Einheit dar. Sie ist das Allbildende. Denn zu einem Geraden gesetzt erzeugt sie die Ungeradheit, und einem Ungeraden verbunden bildet sie die Geradheit. Daher ist die Monas der Anfang aller Dinge, sie selbst ungeboren, ewig, einfach, rein, ausser allem anderen, für sich bestehend, durch sich selbst erkennbar.

Die Einheit also ist der Urgrund aller Zahlheit, und ihre Elemente sind die Geradheit und Ungeradheit. Die Geradheit ist sich selbst gleich, im Ungeraden dagegen erscheint die Gleichheit als wirkliche Mitte und Harmonie. Daher hat die Geradheit (die Zweiheit, Vierheit u. s. w.) nur einen Anfang und ein Ende, die Ungeradheit (die Dreiheit, Fünfheit u. s. w.) Anfang, Mitte und Ende; sie ist die Wirklichkeit der Gleichheit, das heifst, die vollendete (endliche, realisirte) Gleichheit; darum das Bestimmte, Gute, Vollkommne. Die Geradheit (die Dyas z. B.) mufs sich erst zur wirklichen Gleichheit bilden; sie lebt noch im Kampfe, im Widerstreite mit sich selbst, im Gegensatze ihrer Elemente. Sonach ist sie das Symbol des Bösen, des Finstern (noch nicht in das Licht der Wirklichkeit Hervorgetretenen), des Bewegten (wegen ihres inneren Kampfes), der Vielheit (die noch nicht zur Einheit und Harmonie verbunden ist), des Weiblichen u. s. w. Das Ungerade dagegen ist das Licht, das Gute, das Ruhende, das Männliche u. s. w. Die Anschauungsformen der realen Dinge, als der Elemente der Natur, sind die geometrischen Figuren, alles ideale aber ist eine Zahl, wie die Seele, die Tugend, die Gerechtigkeit u. s. f.

62.

Das Universum, vom leeren Raum umgeben, den es, wie das Thier die Luft, durch den Athem einzieht, ist ein harmonisches Ganzes, ein System von Zahlverhältnissen. Das System der einfachen Zahlen stellt die Zehnheit dar, die vollkommenste, in sich selbst geschlossene Zahl, deren Abbild die Vierheit (τετρακτύς) ist; denn 1 + 2 + 3 + 4 ist = 10. So ist auch das Universum ein System von 10 Weltkörpern, sein Mittelpunkt die Sonne, das Centralfeuer. Die Weltkörper sind in sich selbst und gegen einander nach mathematischen und musikalischen Verhältnissen geordnet, so dafs Saturnus in ihrer Symphonie den tiefsten Ton (ὑπάτη), der Mond den höchsten (νεάτη) bezeichnet. Die Harmonie der Weltkörper ist der Sphärengesang.

Die Welt ist beseelt, kreisförmig und die Erde umschliefsend. Das Beseelende der Welt wohnt, als das Vollkommenste und Edelste, im Centrum. Es ist das Centralfeuer (auch ἑστία genannt).

Die Welt ist von Gott erschaffen. Gott fieng mit dem fünften Elemente und dem Feuer an, und bildete die Elemente nach geometrischen Figuren. Die Erde wurde kubisch, das Feuer pyramidalisch, und so fort. Ihrer Natur nach ist die Welt dem Untergange unterworfen; denn sie ist sinnlich und körperlich; doch wird sie wegen der Vorsehung Gottes nie untergehen. Die Ordnung des Weltganzen und alles Besondere ist der Nothwendigkeit unterworfen. Die Lebenskraft aller Dinge ist das Warme; durch dieses steht auch der Mensch mit der Gottheit in Gemeinschaft und Verwandtschaft; daher die Gottheit für uns Fürsorge trägt.

63.

Die Seele ist ein Ausflufs des Aethers. Aus dem irdischen Körper steigt sie in die reinere Luft wieder

empor, um in neue Körper überzugehen. Denn ob sie gleich, wie ihr Princip, unzerstörbar ist, so hat sie doch einen Kreislauf zu durchwandern, in alle Körper übergehend, bis sie vollkommen gereinigt ist.

Die Seele hat ein doppeltes Wesen in sich, ein vernünftiges: das Princip des Aethers, des Warmen, und ein unvernünftiges: das Kalte, Irdische. Jenes äussert sich als Vernunft (νοῦς), und hat seinen Sitz im Gehirne; dieses ist das Gemüth (θυμός), das sinnliche Begehrungsvermögen, das im Herzen wohnt. Zwischen beiden steht das Vorstellen und Wollen, der Sinn (φρένες), der auch im Gehirne sitzt.

Die Ausflüsse dieser Seelenkräfte sind die Sinne. Das Sehen, Hören u. s. w. ist ein warmer Hauch, der das Kalte der sinnlichen Dinge durchdringt. Eben so ist das Denken ein Wehen der Seele; denn so wie der Aether, ist auch der Gedanke ein Unsichtbares. Das Band der Seele sind das Blut und die Nerven, ist sie aber stark und selbstständig geworden, das Denken und Handeln.

Die Tugend ist, wie die Gottheit, eine Harmonie. Sie ist das Gute, die Gesundheit der Seele. Der Anfang der Weisheit ist die Uebereinstimmung mit Gott, die Glückseligkeit des Menschen die Erkenntnifs der Vollkommenheit. Gott allein ist weise, der Mensch strebt nach Weisheit (φιλόσοφος), d. i., nach Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen.

64.

Die Schüler des Pythagoras, Alkmaeon, Hippasos, Archytas, Ekphantos u. a. bildeten einzelne Lehren des Pythagoreismus mehr aus.

Alkmaeon von Kroton, mehr Arzt als Philosoph, brachte vielleicht zuerst unter den Pythagoreern die Dinge unter entgegengesetzte Classen,

die von den nachfolgenden Pythagoreern ihre Bestimmtheit empfiengen. — Die Sterne hielt er für Götter, weil ihnen von Ewigkeit her die göttliche Kraft der Selbstbewegung inwohne. Auch die menschliche Seele ist unsterblich, weil sie stets in Bewegung ist, und dem Unsterblichen gleicht.

Hippasos hielt das Weltall für begränzt und stets beweglich; auch die Zeit der Weltveränderung ist bestimmt. Gott ist das Feuer, die Seele ein feuriges Wesen.

Archytas, ein Tarentiner, machte sich mehr als Mathematiker und Mechaniker berühmt.

65.

Sein Schüler, Philolaos, aus Kroton, ein Zeitgenosse des Sokrates, nannte die Principien der Dinge das Unendliche und das Endliche. Das Universum ist ein aus beiden harmonisch verbundenes; denn das Unbegränzte kann eben so wenig, als das blofs Begränzte seyn. Die innere Natur der Dinge ist ewig und ein Gegenstand der göttlichen Erkenntnifs; die Menschen können sie nur durch die Harmonie begreifen; denn alles Erkennbare ist eine Harmonie des Unendlichen und Endlichen. Aehnliche Dinge nun bedürfen keiner Harmonie, wohl aber das Ungleichartige, wenn es zu einem Weltganzen verbunden seyn soll. Die Welt ist unvergänglich, weil nichts in ihr, noch ausser ihr sie zerstören kann. Sie war von Ewigkeit her und wird bleiben in alle Ewigkeit Eine Welt, von Einem ihr verwandten, höchsten Wesen beherrscht. Sie hat den Grund ihrer Bewegung in sich selbst, bewegt sich also ewig fort. Es giebt aber eine unveränderliche und eine veränderliche Sphäre der Welt. Die oberste Region des Universums, in welcher alles in der höchsten Reinheit strahlt, ist der Olympos; die untere, in der sich die Sonne mit den Planeten bewegt, die Welt

(*κόσμος*), und die unterste Gegend vom Monde bis zur Erde, der Sitz der Vergänglichkeit, ist der Himmel (*οὐρανός*). Die obere Region ist das Bewegende und Leitende, die untere das Bewegte; jene das Princip der Vernunft, diese das Princip der Entstehung und Veränderung; beide sind Ein Universum; als das ewig sich bewegende: die göttliche Welt, als das ewig sich verändernde: die entstandene sinnliche Welt.

(Vergl. Philolaos Lehren, v. A. Böckh. Berl. 1819. 8.

Eudoxos von Knidos, ebenfalls ein Schüler des Archytas, als Astrolog und Gesetzgeber berühmt, setzte das Gute in das Vergnügen.

Die Bruchstücke und Schriften, die den andern Pythagoreern zugeschrieben werden, sind zweifelhaften Ursprungs; daher die in ihnen enthaltenen Ideen nicht für ächt pythagoreisch gelten können.

Ueberhaupt müssen drei Perioden der pythagoreischen Philosophie unterschieden werden. Die erste, walche das Zeitalter des pythagoreischen Bundes in sich begreift, zu der also die unmittelbaren Schüler des Pythagoras gehören; die zweite, nach der Auflösung des pythagoreischen Bundes, wo die Pythagoreer zerstreut lebten und den reinen Pythagoreismus bald mit fremden Ideen vermischten; und die dritte, die Periode des wiedererwachten Pythagoreismus (etwa 100 J. v. Chr. bis gegen 400 nach Chr.)

66.

Die pythagoreische Philosophie gieng durch die Trennung ihrer Elemente, der Einheit und der Zweiheit, die sie in der Idee des Lebens als harmonisch verknüpft aufgefaſst hatte, in besondere Bildungen über. Das eine Princip nehmlich, die Einheit, bildete sich durch die Eleatiker zum Vernunftrealismus aus, das andere, die Zweiheit oder

der Gegensatz, wurde durch den Empedokles auf die dualistische Naturphilosophie der Ionier zurückgeführt.

67.

Xenophanes von Kolophon (geb. um 600 v. Chr.), ein Zeitgenosse des Pythagoras, begab sich 536 v. Chr. nach Elea, einer Pflanzstadt der Phokäer in Unteritalien, und ward Gründer eines eigenen Systems, das von Elea den Namen des eleatischen erhielt.

Aus nichts kann nichts entstehen, und aus etwas kann nichts entstehen. Denn entweder entsteht es aus dem ähnlichen; dann ist es aber schon, und von zwei ähnlichen Dingen ist keins das hervorbringende, weil beide sich gleich sind; oder aus dem unähnlichen: aus diesem kann aber nichts unähnliches entstehen, denn sonst würde das Entstehende aus nichts entstehen: es entstände etwas, das keinen Grund hätte. Es giebt demnach kein Entstehen, sondern alles, was ist, ist ewig und unveränderlich. Das Universum ist also Eins, die Einheit ist Gott. Denn es ist nur Ein Gott möglich, weil das vollkommne Wesen nur ein einziges seyn kann. Als Einheit ist Gott sich ganz gleich: ganz Hören, ganz Sehen, ganz Empfindung; als sich selbst gleich ist er sphärisch gestaltet. Er ist weder unendlich, noch endlich; denn als unendliches Wesen, das keinen Anfang, keine Mitte und kein Ende hat, wäre er ein nichtseyendes, und das Endliche setzt Vielheit voraus; weder unbeweglich, noch beweglich: denn unbeweglich ist das Nichtseyende, das, weil es nirgends ist, weder in ein anderes übergehen, noch ein anderes in sich aufnehmen kann; und Beweglichkeit setzt gleichfalls Vielheit voraus, weil die Bewegung auf dem Uebergehen des einen in das andere beruht.

Ein Gott waltet, der mächtigste unter den Göttern und Menschen,
Weder den Sterblichen ähnlich an Leib, noch ähnlich an Seele.

Der Geist ist das Herrschende; ihm ist die Vielheit der Dinge unterworfen.

In der Naturphilosophie nahm Xenophanes das Wasser und die Erde als die Grundstoffe der Dinge an. Die Seele erklärte er für einen Hauch, oder ein luftiges Wesen.

So wie er die Vielheit der Dinge (die Erfahrung und Wirklichkeit) der Einheit (der selbstständigen Vernunftidee) entgegensetzte, so setzte er auch das Meinen dem Wissen entgegen. Nur die Vernunft gewährt Wahrheit und eigentliches (sich selbst begründendes) Wissen, dagegen der Empiriker, auch wenn er das Wahre erreicht, doch nicht das Wahre als solches erkennt, sondern im blossen Meinen befangen ist.

(Vergl. Xenophanes, ein Versuch v. Fülleborn, in dessen Beitr. I. St. Nro. 3.)

68.

Des Xenophanes Schüler und Freund, Parmenides, zu Elea geboren 503 v. Chr., setzte ebenfalls als einzige Realität die Einheit des Seyns.

Alles, was ist, ist schlechthin; alles, was ich denke, ist. Das Seyn ist ewig, unveränderlich, untheilbar, durch sich selbst begränzt und kreisförmig.

Dafs nur das Seyn ist, aber das Nichtseyn nimmerhin seyn kann,
Diefs ist der Weg der Gewifsheit: denn Wahrheit folget auf diesem;
Aber, dafs nimmer das Seyn, nothwendig dagegen das Nichtseyn
Ist, diefs nenn' ich den Weg, der fern liegt aller Gewifsheit.

Denn nie kannst du erkennen das Nichtseyn, nie es erreichen,
Nie es benennen. —
Nennen und Denken ist selbst nothwendig ein Seyn, denn das Seyn ist,
Aber das Nichts ist nicht; diefs mögest du, sag' ich, erwägen.
— Auch findest du viele Beweise
Hier, dafs unerzeuget und unvergänglich das Seyn ist,
Ganz und einzig geboren und unbeweglich und endlos;
Dafs auch nimmer es war, noch seyn wird, weil es zumal jetzt
Ganz und als Einheit verbunden. Wie forschtest du seine Entstehung?
Woher würd' es vermehrt? Aus dem Nichtseyn — lass' ich dich nimmer
Sagen, noch denken; denn nicht zu sagen, und nimmer zu denken
Ist, dafs es nicht sei. Was für ein Zwang auch hätt' es getrieben,
Spät oder früh aus dem Nichts zu entstehn, anhebend das Daseyn?
Sonach ist nothwendig das Daseyn oder das Nichtseyn.
Nimmer die Macht der Gewifsheit verstattet es, dafs aus dem Nichtseyn
Etwas entsteh' und von ihm; wefshalb auch nie ein Entstehen,
Noch ein Vergehn zulässet die Dike, die Fesselung lösend. —
Ja, wie könnte das Seyn dann seyn? wie könnt' es entstehen?
Wenn es entsteht, ist's nicht, auch wenn es noch wird in der Zukunft.
So zerfällt das Entstehn und das nicht denkbare Vergehen.
Auch nicht ist es zertrennlich, da allenthalben es gleich ist;
Weder ist hier es mehr, so dafs die Verbindung gehemmet,
Noch ist's weniger auch, da ganz mit dem Seyn es erfüllt ist.
So ist ganz es verbunden, das Seyn ja füget zum Seyn sich.
Aber auch unbewegt in den Gränzen von mächtigen Banden,
Ist Anfang und Ziel ihm entfernt, weil Werden und Schwinden
Ihm das Fremdeste sind, und die wahre Gewifsheit sie wegstöfst.

Gleich im Gleichen gegründet, bestehet es selbst in sich selber.
So selbstständig beharret es stets; denn mächtige Zwangnifs
Hält in den Banden der Gränze von jeglicher Seit' es umschlossen,
Weil ja dem Seyn nicht möglich ein unvollkommenes Wesen:
Nichts ja ist es bedürftig; dem Nichts nur fehlete alles.

Eins ist aber das Denken, und das wovon es Gedank' ist.

Aber auch, weil vollendet die äussere Gränze des Seyns ist,
Zeigt es sich ähnlich dem Körper der rings umschlossenen Sphäre,
Von der Mitte durchaus sich gleich gewachsen; denn weder
Kann es ein grösseres noch ein geringeres hier und dort seyn;
Giebt es doch weder ein Nichts, das seine Vereinigung hemmte,
Noch auch ein Seyn, das, ledig vom Seyn, hier mehr, so wie dorten
Minder es wär'; es ist ja das Seyn ganz ohne Beraubung,
Gleich von jeglicher Seit' in gleicher Begränzung beharrend.

69.

In der Philosophie des Scheins oder des Meinens (τὰ πρὸς δόξαν, dagegen der erste Theil seines Gedichts die Aufschrift περὶ νοητοῦ hat), der eigentlichen Naturphilosophie, nahm Parmenides, so wie Xenophanes, um die Vielheit der erscheinenden Dinge zu erklären, zwei Principien an, das Warme und Kalte, oder den Aether und die Nacht. Aus der Mischung beider erklärte er die Entstehung der Dinge, das Denken, Empfinden u. s. w. Das Warme setzte er als das positive Princip (ὄν), das Kalte als das negative (μὴ ὄν), dessen Annahme blofs auf Erscheinung und Meinung sich gründe. Das Seyn ist zugleich das Ideale, also ist alles Seyn mit Vernunft erfüllt, und die Gottheit, als Vernunft, durchdringt alles. Die Kraft, durch die alles gebildet, ist die Liebe.

Im Weltsysteme nahm er, wie die Pythagoreer, den Gegensatz der ätherischen und der irdischen Welt an, in deren Mitte die feurige Sphäre des Himmels.

70.

Des Parmenides Schüler, Melissos von Samos, bl. 444 v. Chr,, gieng von dem Satze aus: es muſs ein Seyn geben; denn gäbe es kein Seyn, so könnte von ihm, als einen Nichtseyenden, nicht einmal geredet werden. Giebt es nun ein Seyn, so muſs es entweder entstanden, oder ewig seyn. Ist es entstanden, so muſs es entweder aus dem Wirklichen oder dem Nichtwirklichen hervorgegangen seyn. Aus dem Nichtwirklichen kann nichts entstehen, um so weniger das Seyn; aus dem Wirklichen kann aber eben so wenig etwas entstehen; denn das Wirkliche ist; also kann das Seyn nicht aus ihm entstehen, da es schon ist. Wäre ferner alles entstanden, so müſste es aus Nichts entstanden seyn; wäre nur einiges erzeugt, so wäre dieſs zu dem Wirklichen hinzugekommen, ohne vorher gewesen zu seyn, also aus dem Nichts entsprungen. Das Seyn ist also nicht entstanden, sondern ewig. Eben so ist es auch unvergänglich; denn es kann weder in das Nichtseyende, noch in das Seyende übergehen; ersteres ist an sich unmöglich; und wenn ein Seyn in ein Seyendes übergeht, so hört es nicht auf, sondern dauert fort. Das Seyn hat demnach weder Anfang, noch Ende: es ist unendlich, als solches Eins (denn die Zweiheit ist gegenseitig begränzt). Als Einheit ist das Seyn unveränderlich und unbeweglich, immer sich selbst gleich, als immer sich selbst gleiches kann es nicht vernichtet, nicht umgewandelt, nicht vergröſsert, noch verringert werden, überhaupt nichts erleiden; denn durch jede Veränderung würde die Einheit aufgehoben. Das Reale kann

sich auch nicht bewegen; denn Bewegung setzt leeren Raum voraus, ein Leeres kann es aber nicht geben; noch kann es sich in einen kleineren Raum zusammenziehen, weil dann ein Theil dichter seyn würde, der andere weniger dicht, also weniger erfüllt, so daſs er ein anderes in sich aufnehmen könnte, und eine Leerheit in ihm entstände, welche doch undenkbar ist. Alles ist sonach erfüllt; ist dieses, so findet keine Bewegung statt, und Bewegung ist blosser Schein. Das Seyn ist als Einheit weder zusammengesetzt, noch theilbar; sonach ist es überhaupt nicht körperlich; denn hätte es z. B. Breite, so müſste es aus Theilen bestehen.

Die Vielheit der Dinge ist folglich blosse Erscheinung, ein Erzeugniſs der Sinne; denn wären die Dinge reell, so müſsten sie so seyn, wie die Einheit: ewig, unveränderlich, sich selbst gleich; dagegen erscheinen uns die Dinge stets veränderlich, wenn wir sie mit den Sinnen auffassen. Die Sinnenerkenntniſs hat daher keine Wahrheit, nur die Vernunft ist ihrer theilhaftig. Die Veränderlichkeit bezieht sich also nur auf die weder vollkommnen, noch unvollkommnen Dinge (τὰ μέσα), die zwischen dem Seyn und dem Nichtseyn in der Mitte schweben. Diese scheinen uns zu entstehen und zu vergehen; alles dieses ist aber bloſs subjective Täuschung (ἐν ἡμῖν), von den Sinnen herrührend; denn an sich kann nichts sich verändern, entstehen oder vergehen.

41.

Mit dem Zenon gieng die eleatische Philosophie in Dialektik und sophistische Bestreitung der Realität der Sinnenwelt über, bis sie sich durch den Gorgias ganz in Sophistik auflöſste.

Zenon, des Parmenides Schüler, trachtete, aus der Philosophie selbst heraustretend, mehr darnach, die eleatische Philosophie gegen die Ein-

würfe der vielen Gegner, die sich der Realität der Sinnenwelt gegen den Eleatismus angenommen, zu vertheidigen; und zwar führte er diese Vertheidigung mehr sophistisch und negativ, indem er bloſs die Ungereimtheiten aufsuchte, die sich aus der Annahme der Vielheit, der Bewegung und der Sinnenwelt überhaupt ergeben würden.

Die Sinnenwelt widerspricht sich selbst; denn wenn es viele Dinge giebt, so haben sie entgegengesetzte Eigenschaften: sie müssen eins und vieles, gleich und ungleich u. s. f. sein; dieses widerspricht sich selbst, folglich widerspricht sich die Vielheit der Dinge. Die Körper werden ferner in der Sinnenwelt als theilbar gesetzt; auch dieses ist ungereimt; denn ein wirklicher Körper, der eine Gröſse hat (dagegen das, was keine Gröſse und Ausdehnung hat, ein Punkt, ein Nichts ist), ist im Raume ausgedehnt, seine Theile liegen von einander entfernt, und in jedem einzelnen Theile stehen wiederum die besonderen von einander ab, und dieses geht in das Unendliche fort; der Körper würde daher unendlicheTheile haben; aus Theilen bestehend aber würde er unendlich und endlich zugleich seyn; unendlich, weil das Ganze und jeder einzelne Theil in das Unendliche theilbar wären; endlich, weil er so viele Theile hätte, als er wirklich hätte. Nichts als Widersprüche ergeben sich ferner aus der Annahme der Bewegung, daſs nehmlich ein Körper in einer endlichen Zeit einen in das Unendliche theilbaren Raum durchlaufen soll. Denn jede Hälfte der Fläche, die ein Körper durchlaufen soll, besteht, wie die ganze Fläche, aus unendlichen Theilen; der Körper kann daher nie an die Hälfte der Fläche, geschweige an das Ende derselben gelangen. So ergiebt sich auch, daſs, zwei Körper gesetzt, ein langsamerer und ein schnellerer, der schnellere, auch wenn er sich

mit der gröfsten Geschwindigkeit bewegt, doch nie den langsameren, möge er sich auch noch so langsam fortbewegen, einhohlen kann; denn der schnellere, nachstrebende mufs immer erst dahin kommen, wovon der vorangehende ausgegangen; der langsamere ist daher immer vor dem schnelleren voraus. — Auch der Raum ist nichts wirkliches; denn er würde wieder einen anderen Raum voraussetzen, in welchem er wäre, weil alles wirkliche in einem Raume eingeschlossen ist; den Raum müfste man also in einen anderen Raum setzen, diesen wieder in einen anderen, und so in das Unendliche fort.

Die Sinnenwelt (*τὰ ὄντα*) ist daher nichts wirkliches; denn die einzige Realität ist die Einheit, die in der Sinnenwelt nicht nachgewiesen werden kann.

72.

Dem Vernunftrealismus entgegengesetzt, aber gleichfalls aus dem Idealismus der pythagoreischen Philosophie entsprungen, ist der Dualismus des Empedokles (aus Agrigent, bl. um 460 v. Chr.), eines jüngeren Zeitgenossen des Anaxagoras. Seine Naturphilosophie ist eine Zurückführung der pythagoreischen auf den Ionismus, seine speculative Philosophie aber vom Geiste des Pythagoreismus durchdrungen.

Die Stoffe, aus denen die Dinge bestehen, sind die Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde. Unter diesen ist das Feuer das vorherrschende, thätige Element. Aber die Elemente sind selbst wieder aus Urstoffen (Atomen), gleichsam aus letzten Elementarkörperchen, zusammengesetzt, die unveränderlich und unzerstörbar sind. Alle Entstehung ist Zusammensetzung dieser Urkörper, alles Vergehen Auflösung des aus ihnen Zusammengesetzten. Die beiden Kräfte, durch

welche alles gesetzt wird, sind die Freundschaft (φιλία) und die Feindschaft, der Streit (νεῖκος). Durch die Feindschaft, das ist, die Trennung und Absonderung aus der Einheit, entstehen alle Dinge: die Einheit tritt durch sie in die Vielheit hervor; durch die Freundschaft aber löfst sich die Vielheit wieder in Einheit auf. Bald herrscht also die Einheit, bald die Vielheit; Entstehen und Vergehen wechseln periodisch mit einander ab. (S. Platon's Sophist. 242. E.)

73.

Physisch war ihm die Einheit der Dinge wahrscheinlich das Feuer (nicht das Chaos), das er als das höhere Element den anderen entgegensetzte; speculativ aber war sie ihm das Gute, die Gottheit, oder die höhere, intelligible Welt (τὸ νοητόν), das Musterbild der sinnlichen. Denn die Freundschaft ist ihm das Princip des Guten, weil sie alles vereint, die Feindschaft das Böse, alles Entzweiende; die Gottheit aber lebt, als das seligste, vollkommenste Wesen, in der Einheit, von allem Streite entfernt. Daher ihre Erkenntnifs beschränkter ist; denn ausser dem Streite wohnend erkennt sie nicht das Leben im Streite, weil das Erkennen auf der Gleichheit des Erkennenden mit dem Erkannten oder Zuerkennenden beruht.

Denn durch die Erd' erkennen die Erde wir, Wasser durch Wasser,
Durch den Aether den göttlichen Aether, das Feuer durch Feuer,
Liebe durch Liebe, den Streit auch selber durch trauriges Streiten.

Die Sinnenwahrnehmungen entstehen dadurch, dafs das Einwirkende durch Kanäle (πόροι) eindringt, das Sehen z. B. durch Ausflüsse von den Dingen, die den Augenkanälen zuströmen. Die Farben sind gleichfalls Ausflüsse von den Dingen,

die in die Kanäle der Augen einfliessen. Das Blut im Herzen ist das Geistige im Menschen. Der Tod ist die Scheidung des Feurigen vom Irdischen; darum trifft er den Körper, wie die Seele.

Wie die Pythagoreer, betrachtete er die höhere Welt als die reine, verklärte, die irdische dagegen unter dem Monde als den Sitz alles Bösen. Auch ist seine Lehre von den Dämonen und ihrem Abfalle von Gott, ihrem Versinken in irdische Leiber orientalisch-pythagoreisch; eben so die Seelenwanderung in menschliche, thierische und vegetabilische Körper.

(Vergl. Tiedemann im Götting. Magaz. B. 4. Nr. 3. und Empedocles Agrigentinus von Fr. W. Sturz. Leipz. 1805. 8.)

74.

Einen Versuch, den Idealismus, vorzüglich der Eleatiker, mit der Erfahrung wieder zu vereinigen, machte Leukippos, ein Schüler des Parmenides oder Zenon, der, wie Empedokles, zur ionischen Atomistik zurückkehrte.

Er setzte ein untheilbares (ἄτομον), unveränderliches Seyn, wie die Eleatiker, verband aber mit ihm, um die Vielheit und die Bewegung der Dinge zu erklären, den leeren Raum (κενόν), als das negative Seyn (μὴ ὄν), das aber, insofern es das Reale in sich aufnehmen könne, eben so wirklich sei, als das Seyn. Die letzten Elemente der Dinge sind wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar, als Realitäten im Raume aber müssen sie als Figuren gedacht werden; und zwar setzt die Mannichfaltigkeit der wirklichen Dinge eine Unendlichkeit von Figuren der Atome voraus. Aus der verschiedenen Zusammensetzung und Ordnung der Atome ist die Verschiedenheit der Dinge hervorgegangen.

Den Atomen ist ewige Bewegung eingeboren; die schnellste Bewegungskraft haben die runden Feueratome; darum besteht aus ihnen die Seele. Zum Behufe der Bewegung mufs der leere Raum gesetzt werden; denn da, wo alles erfüllt ist, kann keine Bewegung statt finden. Der leere Raum ist, wie die Atome, unendlich. Alles entsteht und vergeht durch die den Atomen inwohnende Kraft, also durch Nothwendigkeit (ἀνάγκη).

75.

Vollendet hat die Atomistik der Abderite Demokritos, geb. um 490 v. Chr.

Mit den Atomen nahm er Ewigkeit der Zeit an, als den Grund von der Unendlichkeit und Ewigkeit der Atome, des leeren Raums und der Bewegung. Der Grundsatz nehmlich, dafs aus nichts nichts wird, macht ein letztes, untheilbaret Seyn nothwendig. Denn wäre alles theilbar, so bliebe zuletzt entweder nichts oder etwas übrig; ersteres ist unmöglich; denn der Körper würde dann in nichts aufgelöfst; bleibt aber etwas übrig, so hat dieses entweder eine Grösse, und ist wiederum theilbar, so dafs die Theilung nicht aufhört, oder Punkte, die keine Ausdehnung und Realität haben, oder Eigenschaften, die für sich, vom Körper abgezogen, nicht real sind; also müssen die letzten Elemente der Dinge real und untheilbar seyn.

Die Atome sind gleichartig; denn erst aus ihren verschiedenen Verbindungen und Wirkungen entsteht die Verschiedenheit der Dinge. Auch setzen Wirken und Leiden Gleichartigkeit voraus, da selbst das Verschiedene und sich Entgegengesetzte nicht wechselseitig auf einander einwirken kann, wofern es nicht sich gleichartig ist; denn nicht als verschiedenes, sondern nur, insofern es gleichartig ist, kann es gegenseitig wirken und

leiden. Die Atome besitzen Schwerkraft, die mit ihrer Grösse in geradem Verhältnisse steht, und Bewegung, die, wie die Atome, ewig ist; und zwar äussert sich die Bewegung als Erschütterung (παλμός), als Gegenstoſs (ἀντιτυπία), oder als Wirbel (δίνη). Die vorzüglichste Bewegungskraft haben die runden Feueratome; daher die Sonnenstäubchen in steter Bewegung sind.

76.

Die Seele, aus runden Feueratomen bestehend, ist, wie der Körper, sterblich. Das Erkennen ist dadurch vermittelt, daſs die Seele die Ausflüsse von den Körpern, die Bilder der Körper (εἴδωλα) empfängt, und nach ihnen die Dinge sich vorstellt. Das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt. So besteht das Auge aus Wasser, und das Wasser ist das Mittel zum Sehen. Die überall herumflatternden Bilder der Dinge drücken sich in dem Wasser des Auges ab, und erzeugen die Vorstellungen der Dinge. Das Hören geschieht durch die Luft, u. s. w. So wie im Wasser z. B. die Erschütterung von einem Körper auch nach Entfernung desselben fortdauert, so bleiben die Eindrücke der Dinge, auch wenn diese nicht mehr auf uns einwirken. Daraus sind die Träume begreiflich. Auch von den Göttern empfängt der Mensch durch die Ausflüsse und Bilder, die ihn auf verschiedene Weise berühren, Vorstellungen. Diesen Bildern gemäſs haben die Götter Menschengestalt von so ungeheurer Grösse, daſs einige die Welt umfassen. Sie sind zwar nicht unzerstörbar, doch können sie nicht leicht zerstört werden. Den Menschen können sie in sichtbarer Gestalt erscheinen, mit ihnen reden, ihnen die Zukunft anzeigen. Einige sind wohlthätig, andere böse.

77.

Das Reale sind die Atome und der Raum; diese können aber nur gedacht, nicht von den Sinnen aufgefaſst werden. Die Sinne erkennen daher nicht, was die Dinge an sich sind; ihre Wahrnehmung ist blosses Meinen (νόμιμα), nicht Wahrheit, welche allein von der Vernunft ausgeht. Beim Denken nehmlich werden der Seele die Bilder von den Atomen rein und unvermischt gegeben, bei der Sinnenwahrnehmung aber mit den Affectionen der Sinnenorgane vermischt. Die Vernunfterkenntniſs ist daher allein ächt (γνησίη), die Sinnenwahrnehmung dagegen dunkel (σκοτίη) und wandelbar. Die Sinnenerkenntniſs bezieht sich auf die Erfahrung; das Gefühl und die Gemüthsbewegungen leiten uns im Wählen und Vermeiden, die Vernunft allein im Denken und Ergründen.

Das höchste Gut ist Gleichmüthigkeit (εὐθυμία, εὐεστώ), jene ruhige Gemüthsstimmung, die weder von Furcht, noch von Hofnung und Bestrebung gestört und bewegt ist. Die Mittel dazu sind Selbstbeherrschung und Mässigung, Genuſs der Gegenwart, Gleichgültigkeit gegen das Abwesende, Enthaltung von anstrengenden Geschäften u. s. w.

78.

So hatte sich auch die pythagoreische Philosophie aufgelöſst durch die Trennung ihrer ursprünglich verbundenen Elemente, aus welcher sich besondere Formen der Philosophie erzeugen muſsten. Der Dualismus des Empedokles ist schon als solcher ein besonderes und einseitiges System, da er einen Gegensatz zweier Principien, zweier Welten, zweier Elemente (des Feuers und der übrigen Elemente) annimmt, ohne ihn aus einem höheren Principe abzuleiten, die Zweiheit aus der Einheit hervorgehen zu lassen und zu einer höheren Einheit zu verklären. Seine Philosophie ist also

empirisch, das Leben so, wie es gegeben ist, im Gegensatze auffassend. Ihr entgegengesetzt ist der Eleatismus, der umgekehrt, alles als Einheit setzend und blofs in der Vernunft wohnend, das Leben der Dinge aufhebt. Er ist daher eben so einseitig, und überdiefs sich selbst aufhebend, da er nicht umhin kann, von der Einheit zu sprechen, sie zu benennen, sie zu denken u. s. w. Durch alles dieses aber wird Verschiedenheit in die Einheit gesetzt; denn die Einheit, streng genommen, läfst sich nicht denken, nicht benennen, sie kann überhaupt nichts wirkliches, oder auch blofs gedachtes seyn; denn wäre sie dieses, so wäre sie Einheit und das, was sie als Einheit seyn sollte (Subject und Prädicat). Der Eleatismus hebt also nicht nur das Leben (die Vielheit, sondern das Denken selbst auf, und da er einzig vom Denken ausgeht, so hebt er mit dem Denken zugleich sich selbst auf. (Vergl. Platon's Sophist. 244. C. ff.)

Eben so sich selbst widersprechend ist die aus dem Vernunftrealismus der Eleatiker hervorgegangene Atomistik des Leukipos und Demokritos. Der Eleatismus unterjocht dem Seyn das Denken, die Atomistik umgekehrt das Denken dem Seyn; und doch hebt jener das Denken selbst auf, die Atomistik aber das Seyn, das sie als die einzige Realität setzt; denn ihr reales Seyn, die Atome können nach Demokritos nur durch die Vernunft erkannt werden; also die Vernunft ist das, wodurch sie gesetzt werden, weil sie kein Gegenstand der Sinnenwahrnehmung sind; nun soll aber nichts an sich real seyn, ausser den Atomen und dem leeren Raume; also ist die Realität der Atome durch ein Nichtreales gesetzt. Ferner ist das Denken selbst ein aus den Atomen abgeleitetes, durch sie bedingtes (so wie die Seele ein aus ihnen zusammengesetztes ist); durch das Denken aber wer-

den die Atome gesetzt, also werden sie durch das gesetzt, welches sie selbst erst setzen sollen: das Unbedingte ist vom Bedingten abhängig, mithin selbst bedingt, und, wenn das Intelligible keine Realität an sich hat, eben so wenig an sich real, als das Denken.

79.

Aber man betrachte diese einseitig erscheinenden Systeme in dem organischen Leben der gesammten Philosophie; dann verschwindet ihre Mangelhaftigkeit, und ihre Einseitigkeit erscheint als lebendige Besonderheit oder Individualität, als einzelnes Glied eines höheren Ganzen. Der Geist des pythagoreischen Idealismus nehmlich konnte sich in seinen besonderen Elementen nur so darstellen, dafs er ein jedes in seiner reinen Individualität ausbildete, die Einheit also nach der strengen Vernunftidee, den Gegensatz nach dem systematisch durchgeführten Dualismus des Empedokles, und die Vereinigung der Vernunft mit der Erfahrung (des unbedingten Seyns mit der Vielheit der Dinge) in der Atomistik des Leukippos und Demokritos.

Der Geist des Pythagoreismus aber, so in seine Elemente aus einander gehend und in Atomistik sich zerstreuend, vollendete den Kreislauf seines Lebens: er gieng in das Seyn zurück, aus welchem er, ein orientalischer Phönix, emporgestiegen. Sein Rückgang in die ionische Philosophie aber (durch Empedokles und die Atomistiker) war eine Wiederversöhnung des Idealen mit dem Realen, aus welcher eine neue Periode der griechischen Philosophie, die harmonische Einheit des Idealen und Realen, erblühte.

Vierte Epoche der griechischen Philosophie.

Attische Philosophie.

80.

Die entgegengesetzten Elemente der griechischen Philosophie, der Realismus der Ionier und der Idealismus der Pythagoreer, bildeten sich zur höheren Einheit in der attischen Philosophie, die demnach das Idealprodukt der gesammten, griechischen Philosophie ist. Der Ionismus lebt im Anschauen, der Pythagoreismus im Erkennen, die attische Philosophie in der Einheit des Anschauens und Erkennens, das ist, im idealen, frei gebildeten Erkennen, im Denken und Handeln. Der Ionismus ist physisch, der Pythagoreismus contemplativ, und die attische Philosophie speculativ und ethisch. Nachdem der Mensch die Natur, das Wesen der Dinge und sich selbst erkannt hatte, strebte er, das Wesen der Dinge an sich (in der Idee) zu erforschen, und nach der Idee des Göttlichen sich selbst zu bilden, seine Erkenntniſs zu realisiren, und für sich selbst als Wahrheit darzustellen. Er ward der Schöpfer einer höheren Natur, der Sittlichkeit. So trat der Pythagoreismus in der attischen Philosophie wieder in das reale Leben hervor. Er vermählte sich mit dem Ionismus zu einer höheren Welt, in der Anschauung und Bildung des Sittlichen und Geistigen lebend.

Das Leben der attischen Philosophie war in sich selbst gedoppelt; rein menschliches und tugendhaftes: Sokrates, und göttliches Denken und Leben nach der Idee des Wahren, Guten und Schönen: Platon. Die Philosopheme der ionischen

und italischen Weisen wurden durch die Sophisten nach Hellas verpflanzt; daher die Sophistik als die Uebergangsperiode zur attischen Philosophie betrachtet werden kann.

I. Sophistik.

81.

Das Haupt der italischen Sophisten war der Redner Gorgias, von Leontion in Sicilien, der 428 v. Chr. als Gesandter nach Athen kam.

Zenon hatte dialektisch die Realität der Dinge widerlegt, um die parmenideische Einheit gegen die Ansprüche der Wirklichkeit zu behaupten; Gorgias leugnete sophistisch die menschliche Erkenntnifs überhaupt. Es ist nichts. Wenn auch etwas ist, so kann es doch nicht erkannt werden; ja wenn es auch erkennbar, so ist es doch nicht mittheilbar. Es ist aber nichts, weil weder das Seyn, noch das Nichtseyn, noch auch das Seyn und das Nichtseyn zugleich seyn kann. Denn 1) das Seyn kann nicht seyn, weil es entweder ewig oder entstanden oder beides zugleich seyn müfste. Das Ewige hat aber keinen Anfang, es ist folglich unendlich, demnach ein Nichtseyn; denn das Unendliche ist weder in sich, noch in einem anderen; wäre es in sich, so würden aus Einem zwei Dinge werden, das Unendliche wäre nehmlich Raum und Körper zugleich. Das Entstandene wäre entweder aus dem Seyenden oder Nichtseyenden entsprungen; ersteres ist unmöglich, weil es dann schon gewesen wäre, ohne zu entstehen; aus dem Nichtseyenden aber kann nichts entstehen; denn das Erzeugende mufs selbst erst seyn. Auch kann 2) das Nichtseyn nicht seyn; denn es wäre Seyn und Nichtseyn zugleich. 3) Kann das Seyn nicht ewig und entstanden zugleich seyn, weil beide sich wechsel-

seitig aufheben. Da nun das Seyn weder ewig, noch entstanden, noch beides zugleich ist, so ist es überhaupt nicht; u. s. f.

82.

Das Haupt der ionischen Sophisten, Protagoras von Abdera, nahm dagegen an, dafs alles, was sich der Mensch vorstelle, für ihn wahr sei; denn der Mensch sei der Mafsstab aller Dinge, des Seyenden, dafs es sei, und des Nichtseyenden, dafs es nicht sei. Wie mir die Dinge erscheinen, so sind sie für mich, wie sie dir erscheinen, für dich. Denn das Seyn ist in beständigem Wechsel (Herakleitos), nirgends beständig. So veränderlich kann es alles seyn, was sich der Mensch vorstellt; jeder stellt sich aber nach seiner Empfindung und seinem Zustande (als Wachender, Träumender, Kranker u. s. w.) die Dinge vor, und wie er sich sie vorstellt, so sind sie auch für ihn. Sonach findet kein Unterschied der Vorstellungen in Rücksicht auf Wahrheit oder Falschheit statt; denn alle Vorstellungen sind wahr, weil sich kein Mensch etwas vorstellen kann, das er nicht empfinde. Auch ist jeder Vorstellung und Behauptung eine andere entgegengesetzt, weil in der Materie der Grund von allem liegt. Da nun keine der entgegengesetzten Vorstellungen wahr oder falsch ist, so findet kein Streiten und Widerlegen statt; und man kann jede Sache bald so, bald anders darstellen, das Gerechte zum Ungerechten, das Ungerechte zum Gerechten machen (*τὸν λόγον κρείττω ἥττω* und *τὸν ἥττω κρείττω ποιεῖν*). Die Seele ist nichts, als das Empfindungsvermögen.

83.

Die übrige Schar der Sophisten schlofs sich an den Gorgias oder den Protagoras an. Die meisten suchten sich durch ihre sophistische Beredsamkeit oder die Bildung der Jugend Ehre und

Reichthümer zu verschaffen; denn Ehrsucht und Geldgier waren die vorzüglichsten Triebfedern ihres sophistischen Lebens. Nichts aber achteten und liefsen sie in seiner Würde bestehen; Religion war ihnen Aberglaube, Tugend Einfalt, Gerechtigkeit Thorheit und eine willkührliche Beschränkung der natürlichen Freiheit des Menschen. Von Natur nehmlich sei das Recht auf der Seite des Stärkeren; der Stärkere habe also das Recht, den Schwächeren zu seinem Vortheile zu beherrschen; von Natur sei das Schlimmere auch das Schändlichere, nehmlich das Unrecht-Leiden, nach dem Gesetze aber sei es das Unrechtthun. Diese Sätze stellten Kritias, Polos, Kallikles, Thrasymachos u. a. auf, wärend andere theils mit grammatischen Nichtigkeiten sich beschäftigten, wie der Keer Prodikos, theils in Griechenland herumzogen, um mit ihren Kenntnissen zu prahlen, wie Hippias.

84.

Die Sophistik war die Vorbereitung und Anregung zur attischen Philosophie. Ihrem Wesen nach chaotisch warf sie alle Elemente und Principien des menschlichen Wissens willkührlich in einander, um sie in eine allgemeine Gährung zu versetzen, aus welcher der Geist der Sittlichkeit, das Licht des wahren Lebens, mit Heldenkraft gerüstet gegen die Aufgelöfstheit und Verderbtheit des damaligen Zeitalters, hervorbrechen sollte.

Das Volk der Athenäer hatte sich nach den persischen Kriegen zum mächtigsten und reichsten aller hellenischen Stämme erhoben; den Reichthümern folgte Sittenverderbnifs nach. Auch war es zum kräftigsten Selbstgefühle gelangt; dieses verwandelte die gemässigte Demokratie in unbeschränkte Volksherrschaft. Alles wurde nun gemeinsam und öffentlich, und der Gesetzgeber des

öffentlichen Lebens war das unendlich gebildete und regsame, aber zugleich höchst leichtfertige, reizbare Volk.

Und wenn mit diesem an sich schon sophistischen Geiste des öffentlichen Lebens die Sophistik als Kunst und Philosophie zusammentraf, wenn die Sophisten theils durch ihre blendende und täuschende Beredsamkeit, das eigentliche Organ des öffentlichen Lebens, theils durch ihre pädagogischen Grundsätze der Gesinnung des Volkes entgegenkamen: mufste nicht das ganze äussere und innere Leben Eine Sophistik werden, gegen welche, als die universelle Macht des Falschen und Bösen, die Wahrhaftigkeit und Tugend des Einzelnen fruchtlos kämpfte, weil der Einzelne den Kampf mit dem Ganzen nicht zu bestehen vermag?

85.

Sokrates (geb. 469 v. Chr.) war dieser Märtyrer der Wahrheit und Tugend. Der Märtyrer geht aber nur scheinbar, nur für das sinnliche und zeitliche Leben unter; die Wahrheit und Tugend, der er sich selbst zum Opfer bringt, lebt nach ihm nur um so siegreicher fort; denn durch den Tod beweifst der Märtyrer, dafs er nicht zeitlicher Güter wegen, nicht für sich selbst die Wahrheit und Tugend in Schutz genommen; er hat ja sein Leben selbst ihr zum Opfer gebracht. Durch seinen Tod macht er also offenbar, dafs sein Streben auf Wahrheit und Tugend selbst gerichtet war, nicht auf ein irdisches Gut oder auf seine Person. Und diefs ergreift das Gemüth der Menschen, von der Wahrhaftigkeit seines Strebens sie klar überzeugend. Sein Streben aber pflanzt sich auf andere fort, die dann um so unmittelbarer und reiner für die Sache selbst kämpfen können, je einleuchtender der Tod ihres Lehrers

die Menschen davon überzeugte, daſs es ein Kampf um die Sache und das Höhere, nicht um die Person oder ein irdisches Gut ist. Der Tod eines Märtyrers ist also das Zeugniſs seines höheren, wahrhaften Strebens, und zugleich der Anfang seines eigentlichen Lebens. Denn mit ihm tritt seine Lehre in ihrer Verklärung hervor, und ergreift mit unwiderstehlicher Ueberzeugung das Gemüth der Menschen, daſs sie sich seinem Worte hingeben und in seinem Geiste leben.

Des Sokrates Lehre wurde darum auch erst durch seine Schüler zur herrschenden Philosophie.

II. Sokrates.

(Vergl. G. Wiggers Sokrates als Mensch, Bürger u. Philosoph. Rost. 1807. 1811. 8. — Fr. Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosoph, in den Abhandlungen der philosophischen Classe der kön. Akad. der Wissenschaften. Berlin, 1818. 4.)

86.

Die Sophisten, bloſs im Scheine lebend und alles in egoistische Willkühr umkehrend, strebten, theils durch den täuschenden Schimmer ihrer Beredsamkeit, theils durch das Vorgeben, Lehrer der Weisheit, so wie aller Künste und Wissenschaften zu seyn, die Menge blendend, nur darnach, sich Geld und Ehre zu erwerben. Aber die Wahrheit und Tugend trat gegen sie auf im Sokrates, der, fern von dem Bestreben, sich Weisheit beizulegen oder die Philosophie zu eigennützigen Zwecken zu gebrauchen, nur darnach trachtete, in edlen, noch unverderbten Jünglingen den Trieb nach Wahrheit und Tugend zu erwecken, und ihr Gemüth zu bewahren vor der Versunkenheit seines sophistischen Zeitalters. Er war im

edelsten und wahrsten Sinne Volkslehrer, das reinste Musterbild von Humanität. Sein Leben war nicht Speculation, sondern Tugendbildung; und bei seinem vollendet praktischen Sinne hatte er die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben. Eben diese war es, die seine Gespräche als Ironie beseelte, in der Einsamkeit aber oft zu tiefsinniger, enthusiastischer Versinkung ihn führte. Der Ironie bediente er sich vorzüglich gegen die Sophisten, um den Dünkel ihres scheinbaren Wissens niederzuschlagen.

Sokrates trat allein auf gegen die Sophistik seines Zeitalters, und er wurde ein Opfer seines edlen Strebens, das Volk zur Wahrheit und Tugend zurückzuführen, und davon zu überzeugen, dafs das innere, sittliche Leben das einzige und höchste Ziel des Menschen und das höchste Gut sei. Zwei sophistische und feile Demagogen, Anytos und Lykon, und ein schlechter Dichter Melitos klagten ihn an, dafs er gefehlt, weil er an die Götter des Staats nicht glaube, sondern neue einführe, und weil er die Jugend verderbe. Das heliastische Gericht verdammte ihn zum Tode. Mit der grössten Seelenruhe trank er den Giftbecher, Olymp. 95, 1. 400 v. Chr.

87.

Die erste Bedingung alles Wissens und aller Bildung ist nach Sokrates die Selbsterkenntnifs (γνῶθι σαυτόν). Der Mensch ist der Mittelpunkt, auf den sich alles Wissen und Handeln bezieht. Sein Wesen und seine Bestimmung ist Sittlichkeit; nur Tugend und Rechtthun machen ihn gut, glücklich und Gott wohlgefällig. Tugend und Glückseligkeit aber sind Eins. Die Glückseligkeit ist die Vollkommenheit des Menschen, die freie Harmonie seines Wesens, durch welche er sich dem Ideale aller Vollkommenheit, der Gottheit, nähert.

Das mit sich selbst Einstimmige, das Selbstständige und in sich Vollendete ist also das schlechthin Gute, das zu allen Zeiten, unter allen Umständen gut und zweckdienlich ist. Aber nur derjenige kann tugendhaft handeln, der sich selbst und das Gute, wonach er streben mufs, erkannt hat; also ist Tugend auch von Weisheit unzertrennlich, so wie sie von Schönheit (harmonischer Bildung und Vollendung) nicht getrennt werden kann.

Die Tugend ist Religiosität; denn durch die Tugend werden wir der Gottheit, dem Ideale aller Vollkommenheit, ähnlich, leben nach ihrem Gesetze, und machen uns ihr wohlgefällig. So knüpft sich alle Tugend an die Gottheit an.

Gott ist der Urheber der weisesten und zweckmässigsten Einrichtungen in der Welt zur Erhaltung des Ganzen und zur Wohlfahrt der lebenden Wesen, vorzüglich des Menschen. Denn Gott ist die höchste Vernunft, und nur die Vernunft kann ein so vollkommnes Werk schaffen. Gott ist allwissend; denn er kennt selbst die verborgensten Gedanken; seine Macht ist unumschränkt; er ist der Urheber aller Gesetze, der natürlichen, wie der bürgerlichen, und selbst Vollstrecker derselben; denn er belohnt die Befolgung und bestraft die Uebertretung seiner Gesetze. Die Religion fordert Gehorsam, Dankbarkeit, Vertrauen und Liebe. Alles beruht auf der inneren, guten Gesinnung.

Die Seele kann nach der Trennung vom Körper nicht untergehen, da sie vielmehr das ist, was dem Körper Bewegung und Leben ertheilt; daher sie, vom Körper befreit, um so reiner und freier seyn wird. Sie ist ein unsichtbares, höheres Wesen, das eben so wenig, wie das Göttliche, einer Vernichtung unterworfen seyn kann.

88.

Die Sokratische Tugendlehre trennte sich durch die Schüler des Sokrates in den Dogmatismus der Tugend und den Skepticismus der Erkenntnifs. Das harmonische Leben wurde in seinen besonderen, einzelnen Elementen, also einseitig aufgefafst. Der Enthusiasmus gieng, der Ironie entkleidet, in empirischen Tugendheroismus über, und die Ironie, vom Enthusiasmus entblöfst, wurde gleichfalls empirisch theils für Dialektik, theils für Skepsis genommen.

Dem Sokrates waren Tugend und Glückseligkeit Eins gewesen. Auch diese trennten sich bei seinen Schülern. Die sokratische Ethik wurde strenge Tugendlehre im Kynismus, und Glückseligkeitslehre im Kyrenaismus.

(Vergl. A. Göering: explicatur, cur Socratici philosophicarum, quae inter se dissentiebant, disciplinarum principes a Socratis philosophia longius recesserint. Parthenop. 1816. 4.)

89.

1. Kynismus.

Antisthenes, ein Athenäer, Schüler des Gorgias und Sokrates, der Stifter der kynischen Sekte, stellte den Grundsatz auf, dafs der Mensch nichts anderes, als tugendhaft seyn müsse, ohne auf andere Zwecke und Gegenstände die geringste Thätigkeit zu verwenden. Gut ist allein das, was recht ist, böse allein das, was dem Menschen Schande bringt; alles andere ist gleichgültig. Die Tugend besteht in gänzlicher Unabhängigkeit von der Natur und den äussern Dingen; sie ist für sich zur Glückseligkeit vollkommen hinreichend. Gegen die Gesetze der Tugend sind alle anderen geringfügig, so wie alles andere, Ehre, Reichthum und Wissenschaft, gegen die Tugend keinen Werth hat;

der Weise verachtet die Gesetze des Staates, weil er im Gesetze der Tugend lebt.

Es giebt viele Volksgötter, aber nur Eine Gottheit, die mit keinem endlichen Wesen irgend eine Aehnlichkeit hat, also auch nicht abgebildet werden kann.

Nichts in der Natur läſst sich durch eine Realdefinition erklären; denn man kann nicht definiren, was ein Ding ist, sondern nur, wie es ist. Nur identische Sätze sind möglich: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut, nicht aber: der Mensch ist gut.

Diogenes von Sinope, der weise Sonderling (st. 324), sagte: den Göttern ist es eigen, nichts zu bedürfen, den Göttern ähnlich, weniges zu brauchen.

Nach ihm machten sich als Kyniker berühmt Onesikritos, der Begleiter Alexanders des grossen, Krates von Thebae, dem die edle Hipparchia aus Thracien folgte, u. a. Die späteren Kyniker nach Chr. Geburt waren gröſstentheils ausgeartet. Sie trugen die Unverschämtheit, die äussere Seite des Kynismus, zur Schau, ohne den inneren Tugendheroismus der Früheren zu besitzen. So Menippos, Menedemos u. a.

90.

2. Kyrenaismus.

Der Gründer des empirischen Eudämonismus, Aristippos von Kyrene, einer griechischen Pflanzstadt in Afrika, setzte das höchste Gut des Menschen in sinnlichen, aber zugleich verständigen Genuſs des Lebens. Sein Grundsatz war, Vergnügen zu geniessen, aber dabei immer Herr über sich selbst zu bleiben, um stets neue geniessen, die Entbehrung leichter ertragen zu können, und nicht in seiner Ruhe und Zufriedenheit gestört zu werden. Der klug berechnete und weise Genuſs

bildet das Vergnügen erst zum wahren Vergnügen, indem wir uns selbst zum Schöpfer desselben machen. Mihi res, non me rebus subjungere conor.

Es giebt zwei Gemüthsbewegungen, Vergnügen und Schmerz. Ersteres entsteht, wenn das Gemüth auf eine leichte, der Natur gemäfse Art bewegt wird; letzteres, wenn die Bewegung der Natur widerstreitet. In der Mitte stehen die weder angenehmen, noch unangenehmen Zustände des Gemüths. Vergnügen ist das, wonach alle Wesen streben, es ist Zweck an sich. Der Inbegriff aller angenehmen, vergangenen und zukünftigen Vergnügungen ist die Glückseligkeit. Auch diese ist ein Gegenstand des Strebens, aber nicht um ihrer selbst, sondern um der einzelnen angenehmen Empfindungen willen. Das Vergnügen hat aber oft entgegengesetzte Folgen. Diefs zu berechnen ist Sache der Verständigkeit, sich desjenigen Vergnügens zu enthalten, das entgegengesetzte Uebel herbeiführt, Sache der Selbstbeherrschung, der Tugend. Verständigkeit und Tugend sind daher dem Weisen unentbehrlich, aber nicht um ihrer selbst willen begehrungswerth, sondern nur darum, weil sie der Glückseligkeit dienen. Mit dem Vergnügen mufs zum vollkommnen Genusse des Lebens Seelenruhe verbunden seyn; daher nur der Weise, der weder ein Sklave seiner Leidenschaften, noch dem Neide oder dem Aberglauben unterworfen ist, vollkommnes Vergnügen geniefst. Der Mensch erkennt nichts als seine Empfindungen, und der einzige Mafsstab, nach welchem er die Dinge beurtheilt, ist sein Gefühl.

So war der Kyrenaismus eine Zurückbildung der attischen Philosophie zum Ionismus durch das Mittelglied der protagoreischen Sophistik, so wie der Kynismus ein Zurückgehen der Sokratik zum Eleatismus durch den Gorgias, dessen Schüler An-

tisthenes vorher gewesen. Denn der Kyrenaismus lebt in der Fülle der Lust, der Kynismus dagegen in der strengen Einheit der Tugend. Der physische Ionismus und der speculative Eleatismus verwandelten sich in Ethik.

91.

Der Kyrenaiker Theodoros, Aristippos des zweiten (Metrodidaktos) Schüler, bestritt die Objektivität der Erkenntnifs. Wir haben zwar von unsern Empfindungen ein Bewufstseyn, von diesen können wir aber nicht auf die Beschaffenheit der Dinge selbst, von denen die Empfindungen bewirkt worden sind, schliessen. Ausser unsern Empfindungen erkennen wir also nichts; wir stellen uns blofs unsere eigenen Veränderungen vor. Die Seele nehmlich ist wegen der Abstände, Veränderungen, Bewegungen und anderen Hindernisse zu unvermögend und schwach, um das Wahre zu erkennen. Die Empfindungen bleiben also die einzige Bestimmung der Wahrheit im Denken, wie im Handeln. Diesem gemäfs ist die angenehme Empfindung gut, die unangenehme böse, und das Vergnügen selbst das höchste Ziel des Menschen. Die Tugenden sind blofs ihrer Folgen wegen gut. Freundschaft ist ein Unding; denn Kluge können die Freundschaft entbehren, und Unklugen nützt sie nichts. Wer für das Vaterland sein Leben hingiebt, verleugnet zum Besten der Thoren seinen Verstand, u. a. m.

So artete der kyrenaische Eudämonismus durch Dialetik in Skepsis und Gewissenlosigkeit aus, bei den Schülern des Theodoros aber, dem Euhemeros und Bion dem Borystheniten, in Atheismus.

92.

Bald richtete sich aber der skeptische Geist auch gegen den Eudämonismus, und drohte ihn selbst aufzuheben. Denn Hegesias setzte zwar gleich-

falls den höchsten Zweck des Menschen in Vergnügen, und folgerte daraus, daſs die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen Eigennutz sei, dagegen Wohlwollen, Freundschaft u. a. nur für denjenigen einen Werth hätten, der Vortheile davon habe, zugleich aber hielt er die Erreichung des höchsten Gutes, wenn man es in einen durchgängig angenehmen Zustand setze, für unmöglich; denn der Körper sei so vielen Leiden unterworfen, wobei die Seele mitleide, daſs unsere Glückseligkeit immer gestört und getrübt werde. Er klagte daher die Natur an, erklärte das menschliche Leben für einen Traum, Glückseligkeit für ein Unding, und hielt selbst den Tod für wünschenswerther, als das Leben.

Diesen den Eudämonismus selbst aufhebenden Skepticismus suchte Annikeris von Kyrene zu entfernen, indem er Freundschaft, Wohlwollen und Vaterlandsliebe mit der Glückseligkeitslehre wieder vereinigte. Der letzte Zweck blieb auch ihm das Vergnügen.

So wie die Sekte der Kyniker durch das vollendete Tugendsystem der Stoiker, zu welchem sie, nach dem Ausdrucke der Alten, nur das Compendium war, verdrängt wurde, so fand auch die Sekte der Kyrenaiker im Glückseligkeitssysteme der Epikureer ihr Ende.

93.

3. Dialektische Schulen der Sokratiker.

Des Sokrates Dialektik war lebendige, beseelte Wechselrede, durch die er, wenn er sich mit Jünglingen unterhielt, die Ideen und Gefühle des Wahren, Guten und Schönen aus ihrem Gemüthe hervorlockte, hatte er es aber mit einem Sophisten zu thun, seinen Weisheitsdünkel entblöſste, indem er ihm freie Geständnisse abnöthigte, oder ihn

durch die syllogistische Folge des Gesprächs zum Selbstbekenntnisse seiner Unwissenheit und des Nichtigen seiner vermeinten Weisheit hinführte. Aber auch diese sokratische Dialektik, die, von Geist und Ironie beseelt, das erste Muster des wahrhaft künstlerischen Dialogs war, wurde von mehreren Sokratikern einseitig als blosse Disputirkunst (Eristik) aufgefafst, deren Absicht dahin gieng, den Gegner durch verfängliche Fragen und Sophistereien in Verlegenheit zu setzen.

Und so wie die besonderen Formen der Sokratik, um ihrer Lehre philosophischen Gehalt zu geben, in andere Philosophieen übergriffen, der Kynismus in den Eleatismus und der Kyrenaismus in die ionische und atomistische Philosophie, so führten auch die Eristiker die sokratische Dialektik zur eleatischen zurück.

94.

Eukleides, des Sokrates Schüler, aus Megara gebürtig, daher seine Anhänger Megariker und Eristiker hiessen, folgte vorzüglich dem Parmenides. Das Ziel seiner Philosophie war dialektische Bestreitung der Erfahrung nach den Grundsätzen der eleatischen Philosophie. Auch stellten die Megariker eine Theorie der Schlüsse auf, um durch die syllogistischen Formen ihre Gegner zu bekämpfen. Das Princip ihrer dialektischen Philosophie war die eleatische Einheit, die sie als Sokratiker so darstellten: alles Gute ist Eins; es ist nur ein Gutes, das bald Vernunft, bald Gott genannt wird; ausser diesem Einen giebt es nichts; denn dem Entgegengesetzten kömmt kein Seyn zu. Als logische Sätze stellte Eukleides diese auf: die Schlüsse aus Vergleichungen sind unstatthaft; denn man schliefst entweder vom Aehnlichen auf das Aehnliche; wenn man aber von zwei gleichen Dingen das eine nicht kennt, so kann man auch das

andere nicht erkennen; oder man schliefst vom Unähnlichen auf das Unähnliche; dann braucht man sie aber nicht erst zu vergleichen, um ihre Ungleichheit zu erkennen.

Eubulides machte sich durch Erfindung mehrerer Syllogismen berühmt, als des Sorites (acervus), des Lügners (ψευδόμενος) u. a.

Diodoros Kronos und Philon beschäftigten sich vorzüglich mit den hypothetischen Schlüssen. Auch behauptete Diodoros, dafs es keine zweideutigen Wörter gebe, weil man mit dem Worte, das man ausspreche, nur Eine Bedeutung verbinde, und stellte mehrere, zum Theil aus der eleatischen Philosophie entlehnte Gründe gegen die Bewegung auf, unter diesen: dafs alles aus Theilen bestehe, die im Raume seien, jeder sich bewegende Theil eines Körpers also in einem Raume sich befinde, das heifst, sich nicht bewege, sondern ruhe, weil das im Raume Seiende nicht ein sich bewegendes, sondern ruhendes sei. Eben so unbegreiflich ist das Werden; denn eine Sache ist im Momente des Uebertretens aus einem Zustande in den anderen entweder noch nicht, wenn sie noch nicht übergetreten ist, oder sie ist, im Momente des Uebertretens; einen Mittelzustand, ein Schweben zwischen Nichtseyn und Seyn, denken wir blofs hinzu. Das Mögliche ist das, was wirklich ist, oder wirklich seyn wird.

Der Dialektiker Stilpon behauptete, es gebe keine Gattungsbegriffe, weil keine Vorstellung ohne objective Realität statt finden könne, den Begriffen also keine objektive Bedeutung zukomme, da sie kein Individuum bezeichneten; es gebe nur identische Sätze, weil keiner Sache eine Eigenschaft zugeschrieben werden könne, die von ihr verschieden sei.

Aehnliche Dialektiker waren die Eretrier (Menedemos von Eretria) und die Eleer (Phaedon aus Elis).

(Vergl. G. L. Spalding: Vindiciae philosophorum Megaricorum. Berl. 1793. 8.)

95.

4. Skepticismus.

Die Skepsis der Sokratiker bildete sich aus der empirisch aufgefafsten Ironie des Sokrates hervor. In des Sokrates Ironie lag die Andeutung verborgen, dafs alles endliche und menschliche Wissen nicht das wahre und höchste Wissen sei, der Mensch also mit nichtiger Weisheit prahle, wenn er sich wahre Wissenschaft beilege. Die Skeptiker fafsten aber nicht diesen höheren Sinn der sokratischen Ironie auf, sondern ihre blofs äussere Form und Erscheinung: das Zweifeln an der Wahrheit der Erkenntnifs. Ihr Skepticismus war also nicht der den wahren Philosophen beseelende, sondern seinem Wesen und seiner Richtung nach empirisch.

Pyrrhon, aus Elis (bl. 350 v. Chr.) erklärte das speculative Denken, das über die Erscheinungen hinausgehe, für nichtig; denn die Erscheinung leite den Menschen weit untrüglicher, als die Speculation. Die Tugend ist das einzig Begehrungswerthe.

Die Grundsätze des pyrrhonischen Skepticismus sind, so wie sie Pyrrhon's Schüler Timon, von Phlius in Achaia, dargestellt hat, diese: Die Dinge sind völlig unbestimmt, so dafs sich nichts über sie ausmachen läfst, darum für uns gleichgültig. Jede Sache ist so wenig dieses, als jenes; denn die Urtheile und Empfindungen sind so wenig wahr, als falsch. Da nun alles Wissen nichts ist, so bleibt nichts übrig, als, dem Theoretischen entsagend, nur der Erscheinung zu folgen. Der

Pyrrhoneer wird die Erkenntnifs der Dinge weder behaupten, noch leugnen, sondern sich alles bestimmten Urtheils enthalten und nichts entscheiden (οὐδὲν ὁρίζω). Diese Nicht-Entscheidung (ἀφασία) hat die Seelenruhe (ἀταραξία) zur Folge.

96.

Die Pyrrhoneer stellten auch mehrere Zweifelsgründe und Sätze (τρόποι oder τόποι τῆς ἐποχῆς) auf, um die blosse Subjektivität der Vorstellungen zu beweisen. Diesen hat wahrscheinlich erst Aenesidemos, aus Gnossos in Kreta, (bl. 80 n. Chr.), ihre Bestimmtheit und Ausbildung gegeben. Aenesidemos erneuerte die Skepsis des Pyrrhon, mit einigen protagoreisch-herakliteischen Sätzen sie verbindend, die gleichfalls skeptischen Geistes waren, um sie den Akademikern seiner Zeit, die mit Antiochos zum Dogmatismus übergegangen waren, entgegenzustellen. Der Zweifelsgründe sind 10: Verschiedenheit der Thiere und aus ihr erfolgende Verschiedenheit der Empfindungen; Verschiedenheit der Menschen; Uneinigkeit der Sinne; Umstände und Veränderungen des Subjekts; verschiedene Lage und Entfernung der Dinge; Unreinheit der Empfindungen; verschiedene Gröfse und Beschaffenheit der Dinge; das durchaus Relative unserer Vorstellungen und des Vorgestellten; Einflufs des Seltenen und des Gemeinen auf unsre Empfindungen und Urtheile; Verschiedenheit der Erziehung, Bildung, Gesinnung und Handlungsweise der Menschen. Auch suchte Aenesidemos die Realität des Begriffs der Causalität zu widerlegen, und erklärte das Entstehen eines Dinges für unbegreiflich. Jene 10 Zweifelsgründe führte der Skeptiker Agrippa auf fünf zurück: Gegensatz der Meinungen der Menschen; Unmöglichkeit, einen Anfangspunkt des Beweises zu finden, da er sich immer in das Un-

endliche zurückschieben läfst; Relativität alles Vorstellens und aller Objekte desselben; Hypothesensucht; Zirkel im Beweisen. Zuletzt wurden sie in diese zwei Sätze zusammengefafst: 1) alles erkannte wird entweder aus sich selbst oder aus einem anderen erkannt; nichts aber wird aus sich selbst und unmittelbar erkannt, da der durchgängige Widerspruch in Betreff aller denkbaren und sinnlichen Gegenstände keine Gewifsheit der Erkenntnifs zuläfst; 2) ist aber nichts durch sich selbst gewifs, so giebt es auch keine mittelbare Erkenntnifs; denn die mittelbare Erkenntnifs wird nur durch ein unmittelbar Gewisses und an sich Bewiesenes erlangt.

97.

Vollendet hat diesen Skepticismus der Arzt Sextos Empirikos, gegen das Ende des 2ten Jahrh. Er bezweifelt den wissenschaftlichen Unterricht, das Lehren und Lernen, läugnet, dafs es ein gewisses Kennzeichen der Wahrheit einer Erkenntnifs gebe, da sich das Wahre, als Gegenstand der Erkenntnifs, nicht ohne Widerspruch denken lasse; sucht die allgemeine, wie die besondere Demonstration als unmöglich zu beweisen, und folgert daraus, dafs Erkennen und Wissen nichts als Täuschung und Wahn sei, der Mensch also nur zum Meinen und subjektiven Dafürhalten gelangen könne. Eben so zweifelhaft sind die Begriffe der Causalität, des Raums, der Zeit, der Bewegung u. s. w., und unmöglich ist eine wissenschaftliche Erkenntnifs des Guten und Bösen. Daher es besser wäre, der Mensch vernichtete, um glückselig zu leben, alle wissenschaftliche Bildung, folgte einzig den Trieben seiner Natur, den Gesetzen und Sitten seiner Nation, und liefse aus sich machen, was der Zufall wollte, ohne sich ein höheres Ziel, einen letzten Zweck seines Lebens vorzusetzen.

So löſste sich der Skepticismus, nachdem er seine Gränze, die Wahrheit des Empirischen und Endlichen zu bezweifeln, überschritten hatte und darauf ausgieng, die Wahrheit und Tugend überhaupt zu bezweifeln, in kränklichen Lebensüberdruſs auf.

III. Platon.

98.

Nachdem sich die Sokratische Philosophie auf solche Weise entzweit hatte, daſs der praktische Geist in die Sekten der Kyniker und Kyrenaiker, der theoretische und dialektische in die der Megariker und Pyrrhoneer übergegangen war: stellte sich die unbedingte Einheit dieser realistischen und idealistischen Sekten, also die verklärte Sokratik in der Philosophie des Platon wieder her, welche, als die höchste Blüthe der attischen Philosophie, den Gipfel der gesammten griechischen Philosophie bezeichnet. Denn die attische Philosophie ist die Durchdringung des jonischen Realismus und des italischen Idealismus, und der Platonismus ist wiederum die vollendete Einheit der attischen Philosophie, also die Einheit der Einheit, das ist, die verklärte Einheit der gesammten griechischen Philosophie. *) Das Anschauen, das Vorwaltende der ionischen, und das Erkennen, das Vorherrschende der italischen Philosophie, waren in der Philosophie des attischen Sokrates durch das Handeln und Sich-Bilden zur Eintracht verbunden. Sokrates hatte aber den inneren Mittelpunkt des Lebens, die Sittlichkeit, noch nicht in der wahren Einheit aufgefaſst; denn er betrachtete die Tugend noch empirisch in Beziehung auf den

*) S. Attik. b. Euseb. Praep. Ev. XI, 2. Aristokl. b. dems. XI, 3.

Menschen und seine Verhältnisse, und setzte dem Praktischen das Theoretische oft entgegen. Diese Beschränktheit hob Platon dadurch auf, daſs er das Gute als die höchste und unbedingte Einheit setzte, und in der Idee des Guten den tiefsten Grund und den letzten Zweck des gesammten Lebens und Daseyns der Dinge erkannte. Eben so verklärte er die Sokratische Selbsterkenntniſs zur Erkenntniſs des Unbedingten und wahrhaft Seienden.

Die Ionier lebten in der Anschauung der Natur, die Pythagoreer in der Erkenntniſs der Dinge, Platon bildete die Erkenntniſs zur Anschauung zurück, vermählte das Ideale wieder mit dem Realen in der intellectuellen Anschauung, und ward Schöpfer der Ideen.

99.

Platon, geb. zu Athen 459 vor Chr., ein Schüler des Sokrates, begab sich nach dem Tode desselben nach Megara, reiste dann nach Aegypten, Italien, und Sicilien, und lehrte in der Akademie, einem in der Vorstadt gelegenen Gymnasion, bis an seinen Tod (348 v. Chr.).

Seine Philosophie ist weder Realismus, noch Idealismus, sondern sie lebt im Ideale der Philosophie. Daher von der einen Seite ihr Enthusiasmus: denn sie strebt einem unendlichen Ziele nach; von der andern ihre ironische Skepsis: denn keine irdische Form und Darstellung genügt ihr, weil ihr Ziel ein unendliches ist.

Darum erklärt sich Platon eben so wohl gegen den Vernunftrealismus der Eleatiker, die eine beharrliche Einheit setzten, das Leben und Denken also, das ohne Unterscheidung nicht bestehen kann, aufhoben, als gegen den empirischen Realismus der späteren Herakliteer, die umgekehrt alles in steter Bewegung und Veränderung hinflieſsen und nichts bestehen lieſsen, also gleichfalls das Denken

selbst aufhoben, da bei steter Veränderung der Dinge kein Erkennen statt finden kann. Auch den Dualismus verwarf er, den Materialismus und den einseitigen Idealismus.

100.

Das Wissen hat nicht, wie das Empfinden und Wahrnehmen, das Veränderliche zum Gegenstande, sondern das Unveränderliche, das in der Vernunft gegründet ist. Wissenschaft bezieht sich daher auf das Unveränderliche und Unbedingte. Die Wissenschaft des Unbedingten, Unveränderlichen ist Philosophie, ihr Organ die Vernunft.

Die Vernunft hat zwei Wege der Erforschung, die Philosophie also zwei Methoden. Entweder geht sie nämlich von dem Unbedingten zum Bedingten, vom Allgemeinen zum Besondern fort (synthetische Methode), oder sie steigt vom Besonderen und Bedingten zum Allgemeinen, Unbedingten auf (analytische). Dieses sind die zwei Wege der Dialektik.

Das Unveränderliche und Unbedingte, das die Philosophie zum Gegenstande hat, ist das reine, intelligible Wesen der Dinge, das Seyn (τὸ ὄν, οὐσία) vorzugsweise genannt. Dieses ist daher allein Gegenstand des Wissens, dagegen die sinnlichen und veränderlichen Dinge, die nicht sind, sondern nur erscheinen (φαινόμενα), Gegenstand des Glaubens und der Vermuthung (πίστις, εἰκασία) sind. Das reine Seyn der Dinge ist als intelligibles (νοούμενον), Idee, das ist, das vollendete Wesen, dessen nachgebildete und erscheinende Darstellung (εἰκών) das Sinnliche ist, also das Musterbild und Urwesen. Die Ideen sind daher nicht blosse Gattungsbegriffe, Einheiten (ἑνάδες, μονάδες), durch welche der Verstand die Individuen einer Gattung (τά πολλά, τό ἄπειρον) zusammenfaſst, sondern sie sind das reine Wesen der Dinge selbst;

denn nur in der Idee erkennen wir das wahre Seyn der Dinge, weil alles nach ihnen gebildet erscheint. Darum auch empfangen wir die Ideen nicht durch die Erkenntnifs des Sinnlichen; denn diese ist durch die Idee selbst bedingt; sondern das Sinnliche erweckt nur die Ideen in uns. Das Wissen ist also, weil es sich einzig auf das reine, ideale Seyn der Dinge bezieht, ein Erwecken des in der Vernunft ursprünglich Gesetzen, eine Erinnerung an das höhere, ursprüngliche Leben. Und so wie alles nach einer Idee gebildet ist oder sich bildet, so sind die Ideen selbst die urbildliche Welt (*νοητὸς τόπος*), die Vernunftwelt, deren Centrum das Gute ist. (Pythagoras. Empedokles. Zoroaster. §. 35.)

101.

Wahrheit und Gewifsheit hat nur das Unveränderliche, im Veränderlichen und Sinnlichen dagegen findet blofs Glaube und Vermuthung statt. Also läfst sich auch das Entstehen der Dinge, die Bildung der Welt, nur nach Vermuthung darstellen. Das, woraus alles gebildet, ist die Materie, das Bildende die Gottheit. Gott formte die an sich regel- und gestaltlose Materie, die Mutter aller Erzeugung, und bildete sie nach der ihm vorschwebenden Idee des Schönen und Vollkommnen. Daher wurde die sichtbare Welt ein vollkommnes, wohl geordnetes Nachbild der Idee. Er schuf die Welt körperlich, sichtbar und berührbar; denn alles Erschaffene ist so. Ohne Feuer ist aber nichts sichtbar, ohne Erde nichts berührbar; daher fügte Gott das Ganze aus Feuer und Erde zusammen. Zwei Dinge nun können ohne ein drittes nicht verbunden werden; es mufs noch ein gemeinschaftlich sie vereinendes Band hinzukommen, welches, wenn es vollkommen seyn soll, sich selbst und den Gegensatz so verbinden mufs, dafs sich das mittlere Glied zum letzteren, wie das erste zum mittleren, und das

mittlere zum ersten, wie das letztere zum mittleren verhält (6 : 12 = 3 : 6; 6 : 3 = 12 : 6). In einer Fläche reicht Eine Mitte hin, aber in einem festen Körper, was die Welt werden sollte, mufsten zwei Mitten seyn. Darum setzte Gott in die Mitte des Feuers und der Erde die Luft und das Wasser.

102.

Durch dieses Wechselverhältnifs der Elemente ist die Welt so in sich verbunden und sich selbst befreundet, dafs sie durch nichts anderes, als durch den Schöpfer selbst, aufgelöfst werden kann. Aus den vier Elementen erzeugte Gott alles, was aus ihnen gebildet werden kann, um der Welt die möglichste Vollkommenheit zu ertheilen. Auch schuf er sie alterlos und ohne Krankheit, gab ihr die angemessene Gestaltung der alles umfassenden Sphäre, und mit dieser die Kreisbewegung, als die vollkommenste. In die Mitte der Welt setzte er die Seele, das sie Beherrschende, die er aus dem Unveränderlichen, Ewigen, und dem Veränderlichen, Erschaffenen, bildete.

Das Wesen, nach welchem Gott die Welt bildete, ist ewig; Ewigkeit aber dem Erschaffenen durchaus zu ertheilen, war unmöglich. Daher gedachte Gott, ein bewegtes Bild der Ewigkeit zu schaffen; und dieses nach Zahlverhältnissen fortschreitende Bild ist die Zeit.

Der Bewegung der Welt ist die der Seele gleich. Denn des Wahren und Unveränderlichen theilhaftig wird die Seele, wenn sie sich auf gleiche Weise in sich selbst bewegt, schweifend aber und unveränderlich ist ihre Erkenntnifs, wenn sie aus sich selbst heraustritt und fortgerissen wird. Die gleiche Bewegung ist die der Vernunft, die ungleiche die der Sinnlichkeit (ὁ ταυτοῦ und ὁ τοῦ θατέρου κύκλος; ταυτόν das Identische, θάτερον das Differente).

103.

Das Wesen des Menschen besteht nehmlich aus zwei Urkräften, der Vernunft (τὸ λογιστικόν, νοῦς) und dem Begehrungsvermögen, der Sinnlichkeit (τὸ ἐπιθυμητικόν). Den Gegensatz beider vermittelt das Gemüth (τὸ θυμοειδές), welches die Vernunftgesetze gegen das Begehrungsvermögen als Muth (θυμός), oft als edler Zorn behauptet, aber auch dem Begehrungsvermögen beitritt, wenn es die Vernunft gebietet. Aus dem vernünftigen und gemüthlichen Elemente des menschlichen Wesens entspringen die Tugenden. Aus der Vernunft geht die Weisheit (σοφία), hervor; denn Weisheit ist Erkenntnifs des unbedingt Guten, und nur die Vernunft erkennt den letzten Zweck, auf den alles Streben gerichtet seyn mufs, das höchste Gut. Aus dem Gemüth entspringt der Muth (ἀνδρεία, Tapferkeit), die feste männliche Behauptung und Vertheidigung des Vernunftgesetzes und Bekämpfung der Leidenschaft. Beide, die Weisheit und der Muth, streben nach Einem Ziele und unterstützen sich gegenseitig, so dafs der Muth der Vernunft beisteht und die Vernunft den Muth regelt und leitet. Diese Tugend der äusseren Gleichheit ist die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Aber nicht blofs im Streben auf ein Aeusseres sind sie sich gleich gesetzt, sondern auch an sich, ihrem inneren Wesen nach, sind sie harmonisch und einstimmig. Diese höchste aller Tugenden, die Blüthe der Sittlichkeit, ist die innere Einheit und Selbstständigkeit (σωφροσύνη), die Harmonie des gesammten inneren Menschen.

Das Princip aller Tugendbildung ist Selbsterkenntnifs (Sokrates), das höchste Ziel, Gott ähnlich zu werden (Pythagoras).

104.

Die Tugenden des Staates sind dieselben mit denen des Menschen; denn der Staat ist nur das vergröſserte Bild des Menschen. Seine Elemente sind also gleichfalls dreifach, seine Tugenden vierfach. Was nehmlich im Menschen das Vernünftige ist (τὸ λογιστικόν), das ist im Staate das Fürsorgende, Herrschende (βουλευτικόν); das Sinnliche im Menschen ist im Staate das Volk, die erwerbende Classe (χρηματιστικόν), und das Muthige im Menschen ist im politischen Leben das Helfende, dem Vernunftgesetze Dienende (ἐπικουρικόν). Aus der Fürsorge entspringt die Tugend der Weisheit, die sich im Herrscher darstellt; daher der Herrscher ein Weiser seyn muſs; des Dienenden Tugend ist die Tapferkeit, die in den Vertheidigern der Vernunftgesetze und der politischen Wohlfahrt lebt. Auch im Staate ist die Gerechtigkeit das Gesetz des Lebens; denn die Bedingung des politisch-harmonischen Lebens ist diese, daſs jede Classe der Staatsbürger in ihrer Sphäre lebt und die nach dem Organismus des Ganzen ihr zukommenden Pflichten erfüllt: daſs der Herrscher herrsche und der Diener gehorsam die Befehle der herrschenden, im Könige repräsentirten Vernunft ausübe. Aus dieser äusseren Gleichheit und Gerechtigkeit aller entspringt die wahre Tugend und Vollendung des politischen Lebens, der Einklang des Ganzen (σωφροσύνη).

So gewiſs sich alles nur aus dem Inneren des Menschen hervorbildet, und alle äuſsere Bildung, wenn sie nicht der unmittelbare, natürliche Ausdruck des Innern ist, keinen wahren Gehalt hat: so nothwendig muſs auch die Erziehung, Bildung und das gesammte Leben des Menschen in seiner Besonderheit oder in dem politischen Zusammenleben mit anderen musikalisch seyn. Alles

demnach, was ein blofs äusseres, scheinbares Daseyn hat, sei es Religion oder Kunst, mufs sich zu musikalischer Innerlichkeit, zu philosophischer Wahrheit verklären, ist es aber zu sehr in äusseren Formalismus ausgeartet, so wird es der philosophische Politiker für verwerflich erklären. Der Mensch soll Künstler und Kunstwerk zugleich seyn, als ein sittlich sich bildendes und gebildetes Wesen. Das äussere Leben der Kunst mufs also in das Innere und Musikalische (Lyrische) zurücktreten.

Der Staat mufs ferner die vollendete Einheit aller zu Einem gemeinsamen Leben seyn; denn Freunden ist alles gemeinschaftlich (Pythagoras. Pythagoreischer Bund). Also darf ins Besondere die Classe der Vertheidiger, die einzig dem Staate leben, kein Privateigenthum haben; alles, selbst die Weiber, müssen sie gemeinschaftlich besitzen, um nicht durch irgend ein Privatinteresse ihren Patriotismus zu schwächen, und ihre Liebe zu theilen.

(Vergl. W. G. Tennemann's System der Platon. Philosophie. Leipzig 1792—95. 4 B. 8.)

105.

Platon's Nachfolger in der Akademie, Akademiker genannt, beschränkten sich auf Erläuterung und weitere Ausführung einzelner Theile des Platonismus.

Sein unmittelbarer Nachfolger, Speusippos, Platon's Schwestersohn (st. 339 v. Chr.), beschäftigte sich vorzüglich mit der Zergliederung der Begriffe. So setzte er die Vernunft als verschieden von der Einheit und vom Guten. Nicht das Princip, sondern das aus ihm Gebildete ist das Vollkommne (Pythagoras). Das Vergnügen ist ein Gut. Gott ist die Weltseele.

Xenokrates, des Speusippos Nachfolger (st. 314 v. Chr.), neigte sich ganz zum pythagoreischen

Dorismus hin, und nahm selbst die pythagoreische Bezeichnungsart an. So nannte er Gott Monas, die Weltseele Dyas, und erklärte die Seele für eine sich selbst bewegende Zahl. Das glückliche Leben setzte er als Eins mit dem edlen und tugendhaften. Das Seyn ist Einheit und Vielheit zugleich; denn es ist theilbar, obgleich nicht bis in das Unendliche; man kömmt nehmlich auf gewisse Atome, die zwar der Quantität und Materialität, aber nicht der Form nach, theilbar sind.

Polemon stellte den ethischen Grundsatz auf, der Natur gemäfs zu leben, warnte vor dem Mifsbrauche der Dialektik, und drang am meisten auf harmonische Bildung des Inneren. Des Polemon Nachfolger war, nach einigen, Krates. Berühmter als Krates machte sich Krantor durch sein Trostschreiben an Hippokles, in welchem er nach Platon das Unvollkommne aus der ursprünglichen Beschaffenheit der Materie ableitete, und die gröfste Tröstung bei Unglücksfällen darein setzte, an seinen Leiden nicht selbst Schuld zu seyn. Die Apathie, behauptete er, kann und darf nicht statt finden. Die Natur der Seele ist doppelt, vernünftig und sinnlich.

106.

Platon's vornehmster Schüler war Aristoteles, aus Stagira in Thracien, 384 v. Chr., ein Mann von den gründlichsten, umfassendsten Kenntnissen, der gediegensten Verstandesbildung und dem regsten Forschungsgeiste. Dem Platon ist er nicht an sich und wesentlich entgegengesetzt, sondern vielmehr in den Grundideen mit ihm einstimmig. Was Platon unmittelbar schaute und als die höhere Wahrheit mit lebendiger Phantasie ergriff, darauf gelangte der verständige, nüchterne und logisch forschende Aristoteles erst durch

Schlüsse, Reflexion und Abstraction. Darum kömmt er immer zuletzt auf das, wovon Platon unmittelbar ausgeht. Die Methode (die analytische) und der Geist seines Philosophirens unterscheiden ihn also von Platon, nicht seine Philosophie selbst. Platon gieng nehmlich vom Unbedingten aus und auf das Bedingte über, Aristoteles geht dagegen von der Erfahrung, dem Gegebenen, aus, und steigt, um es auf seinen letzten Grund zurückzuführen, zu den höchsten Principien auf. Der verständige, logische Geist seiner Philosophie charakterisirt auch seine Schriften, die von aller Phantasie und Kunst entblöfst, nur in dem Formalismus der Logik und Dialektik leben.

107.

Alle Erkenntnifs entspringt dem Inhalte nach aus der Erfahrung, Wissenschaft aber ist Erkenntnifs aus Gründen, also Erkenntnifs des Nothwendigen, Allgemeinen, dagegen die Erfahrungserkenntnifs nur das Individuelle auffafst. Vom Besonderen geht der Geist zum Allgemeinen über, und steigt zu den unbedingten, unmittelbaren Sätzen auf, welche die Principien der Wissenschaft sind. Die Wissenschaft, welche das Wissen selbst zum Zwecke hat, ist die Philosophie. Ihr Grundsatz ist, dafs eines und dasselbe nicht zugleich seyn und nicht seyn kann (der Satz des Widerspruchs), Ihr Organ die Logik; denn nach den logischen Gesetzen bildet die Vernunft aus dem Stoffe der Erfahrung durch Induction allgemeine Begriffe, und leitet durch Schlüsse aus höheren Begriffen niedere ab. So findet sie die Principien der Wissenschaft, und gelangt zur wissenschaftlichen Erkenntnifs. Die Logik selbst ist die Wissenschaft des Wahren, verschieden von der Dialektik, deren Gegenstand das Wahrscheinliche ist.

Die theoretische Philosophie begreift die Physik, Mathematik und Metaphysik, die praktische die Ethik, Politik und Oekonomik in sich. Die Physik betrachtet das Wesen der Dinge, die Mathematik ihre Form, und die Metaphysik die letzten Gründe der Dinge. Die Ethik beschäftigt sich mit dem höchsten Gute des Menschen, die Politik mit seiner Bestimmung, in Gesellschaft mit anderen zu leben, und die Oekonomik stellt die äusseren Bedingungen zur Erreichung dieses Zweckes auf.

Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Objekte; der Prüfstein der Wahrheit ist in den Erfahrungsgegenständen der Sinn, im Denken die Vernunft.

Die Dinge sind theils veränderlich, theils unveränderlich. Der Inbegriff jener ist das Universum, das Unveränderliche die Gottheit. Die veränderlichen Dinge aber sind wieder zweifach, vergänglich: Natur, und unvergänglich: Himmel. Der Himmel ist demnach das Verbindungsglied der vergänglichen Naturwesen und des unveränderlichen Urwesens, das, wodurch Gott auf die niedere Welt einwirkt.

108.

Naturdinge sind solche, die den Grund ihrer Veränderungen, ihres Wirkens und Leidens in sich selbst haben. Vier Principien sind es, nach denen das Wesen jedes Dinges betrachtet werden muſs; die Materie, die Form, die wirkende Ursache und der Endzweck. Das allen Veränderungen zum Grunde Liegende, Beharrliche ist die Materie; das sie Bestimmende, das Mögliche in Wirklichkeit Verwandelnde die Form, mit welcher, weil sie bestimmte Eigenschaften setzt, andere aber ausschlieſst, zugleich Beraubung (στέρησις) gesetzt ist. Die wirkende Ursache kann entfernter, oder näher seyn; denn von einer und derselben

Sache kann es mehrere Ursachen geben. Die letzte Ursache aber ist immer die eigentliche und wahre. Der Endzweck, wozu etwas ist, kann der letzte Zweck seyn: die Vollkommenheit, das Beste; oder ein Mittelzweck, der zu jenem hinführt.

Die Natur ist das Princip der Veränderung; Veränderung ist Bewegung. Diese findet nur bey wirklichen Dingen statt, in Ansehung ihrer Quantität (Wachsthum, Abnehmen), in Ansehung der Qualität (ἀλλοίωσις), oder des Orts (φορά). Veränderung überhaupt ist Wirklichmachung des Möglichen (ἐντελεχεία), und sowohl in dem Bewegenden (Wirkenden), als dem bisher Ruhenden und nun Bewegten (dem Leidenden) möglich; denn das Bewegende giebt dem Bewegten eine bestimmte Form.

Veränderung, als Uebergehen aus einem in das andere, setzt Raum und Zeit voraus. Der Raum ist die Gränze des Körpers; die letzte, unbewegliche Gränze alles Körperlichen ist der Himmel. Die Zeit ist das Mafs der Bewegung in Ansehung der Aufeinanderfolge, dagegen im Raume die Folge unbestimmt ist. In der Zeit ist eigentlich nur das Bewegliche, mittelbar aber wird auch das Ruhende durch die Zeit gemessen. Die Einheit, durch welche die Zeit gemessen wird, ist der Augenblick (τό νῦν). Die Zeit ist eine stätige Gröfse; sie mifst die Bewegung, und umgekehrt die Bewegung die Zeit; denn beide bestimmen sich wechselseitig.

109.

Die Bewegung hat keinen Anfang, so wenig als die Zeit; denn Bewegung kann nicht ohne Zeit gedacht werden, die Zeit aber nicht ohne die Gegenwart, und die Gegenwart, als der Anfang des Zukünftigen und das Ende des Vorhergegangenen, setzt Vergangenheit voraus. Auch müssen vor jeder Bewegung schon Dinge vorhanden seyn,

die sich bewegen können. Diese sind entweder zu einer Zeit entstanden: dann ist ihnen eine andere Bewegung und Veränderung vorhergegangen, durch die sie entstanden; oder sie sind ewig: dann mufste eine Ursache vorhanden seyn, die sie veränderte. Eben so wenig hat die Bewegung ein Ende; denn gesetzt auch die Dinge hören auf sich zu bewegen, so hört doch nicht mit der Wirklichkeit auch die Möglichkeit der Bewegung auf.

Der Grund der Bewegung liegt entweder in dem Bewegenden selbst, oder in einem anderen. Das sich selbst Bewegende ist das Beseelte. Es mufs ferner ein erstes Bewegendes seyn, das bewegt, ohne selbst bewegt zu werden; und weil die Bewegung ewig ist, so mufs auch das erste Bewegende ewig seyn. Unter allen Bewegungen ist die erste die Raumbewegung, und zwar die stätige Kreisbewegung. Sonach ist die Kreisbewegung die erste, stätige, ewige Bewegung. Das Wesen der ersten Bewegungskraft besteht in einer ewigen, unveränderlichen Wirksamkeit; sie bewegt also das erste Bewegliche unaufhörlich, und bewirkt eine stäte, gleichförmige Kreisbewegung. Das erste Bewegte ist der Himmel, den die erste unbewegliche Ursache der Bewegung berührt, indem sie ihn bewegt, ohne von ihm wieder bewegt zu werden.

Die einfache Bewegung kann nur dreifach gedacht werden; nach dem Mittelpunkte hin: Bewegung des Schweren, der Erde; vom Mittelpunkte empor: Bewegung des Leichten, des Feuers; um den Mittelpunkt herum: Bewegung des Himmels. Dieser, mit der vollkommensten Bewegung, der Kreisbewegung, begabt, ist selbst der vollkommenste Körper, also göttlicher Natur.

110.

Die Welt ist ein alles umfassendes, vollständiges Ganzes. Es giebt folglich nur Eine Welt, die als der Inbegriff aller Dinge keinen Anfang und kein Ende hat. Sie ist ewig, unzerstörbar und von Kugelgestalt. Sie ist der Inbegriff alles Veränderlichen, der Sitz des Raums. Was also ausser der Welt ist, kann weder im Raume, noch in der Zeit seyn; es leidet folglich keine Veränderung, altert nicht, sondern unverändert und frei von Leiden führt er das vollkommenste, selbstständigste Leben die ganze Ewigkeit hindurch.

111.

Die Metaphysik, welche die letzten Gründe alles Seyns betrachtet, ist Ontologie, insofern sie von den Principien des Denkens handelt, und Theologie, wenn sie das letzte Princip aller Dinge, das göttliche Wesen, erforscht. Die Principien der Dinge sind das Denkbare, das von allem Sinnlichen und Veränderlichen abgezogene Allgemeine. Dieses ist das Seiende (ὄν), Unveränderliche und Nothwendige (dagegen das Zufällige weder immer, noch meistens ist), das Seyn als Seyn oder an sich. Alle Prädicate des Seyns (κατηγορίαι) können unter diese 10 Classenbegriffe gebracht werden: Substanz (ὀυσία), Quantität (πόσον), Qualität (ποῖον), Endzweck (πρός τί), Ort (ποῦ), Zeit (πότε), Lage oder Beschaffenheit (κεῖσθαι), Haben oder Enthalten (ἔχειν), Thun (ποιεῖν) und Leiden (πάσχειν). Unter diesen ist die Substanz das erste aller Prädicate, oder vielmehr das Grundseyn, auf welches sich alle anderen Prädicate beziehen, das sich aber selbst auf kein anderes bezieht; denn alle Prädicate setzen das Seyn voraus und gründen sich darauf, das Seyn aber gründet sich nur auf sich selbst. Die Substanz ist demnach, als das letzte, allen Prädicaten zum Grunde liegende Subjekt,

das Wesen eines Dinges, wodurch es bestimmt wird. Die Bestimmtheit ist ein Erzeugnifs der Form; also ist die Substanz das aus Materie und Form Verbundene. Sonach können in der Substanz, ob sie gleich als letztes Seyn ein einfaches ist, doch Materie, das Bestimmbare, Mögliche, das ohne Anfang und ewig ist, und Form, das die Möglichkeit Verwirklichende, darum der innere Grund der Qualität und der letzte Grund des Seyns, unterschieden werden. Die Form setzt immer ein anderes Ding von derselben Form voraus; folglich entsteht und vergeht sie nicht. Beide aber, Materie und Form, müssen stets verbunden seyn, wenn ein wirkliches Ding entstehen soll; denn auf ihrer Einheit beruht das Wesen jedes Dinges.

112.

In der Theologie werden diese drei Arten von Substanzen aufgestellt: veränderlich vergängliche (Natur), veränderlich unvergängliche (Himmel), und unveränderliche, ewige. Wären nehmlich die Substanzen alle vergänglich, so müfste überhaupt alles vergänglich seyn; aber schon die Ewigkeit der Bewegung und der Zeit setzt ewige Substanzen voraus. Diese müssen als ewige ununterbrochen und mit unbedingter, uneingeschränkter Kraft wirken, also ohne Materie seyn (denn die Materie ist blofse Möglichkeit; ein Wesen aber, das Vermögen besitzt, kann auch nicht wirkend seyn); vielmehr ist ihr Wesen selbst Thätigkeit nnd Wirklichkeit (ἐνέργεια). Unter diesen ewigen Substanzen mufs es Ein höchstes, unveränderliches Wesen geben, und andere, die veränderlich wirken, damit Einheit und Veränderung und zwar beide zugleich, Ewiges und Zeitliches also in Einem sphärischen Leben sich darstellen.

Das erste Wesen ist die ewige Ursache und der Endzweck alles Seyns, der Quell aller Be-

wegung und Thätigkeit. Darum ist es das vollkommenste, selbstständigste und reinste Wesen. Es ist Vernunft, sein Handeln und Wirken ist Denken, und weil es als vollkommenstes Wesen das Vollkommenste denkt, so denkt es sich selbst. Sein Denken ist also ein Denken des Denkens. Als vollkommenstes und selbstständigstes Wesen ist es durch sich selbst und in sich selbst selig.

113.

Das sich selbst Bewegende ist beseelt; das Wesen der Seele ist daher innere Bewegungskraft, mit Empfindung und Unkörperlichkeit verbunden. Darum ist die Seele das Princip des Lebens, die thätige, realisirende Lebenskraft (ἐντελέχεια). Die Vermögen der Seele sind doppelt: Empfinden, das Sterbliche der Seele, und Denken, das Unsterbliche. Empfinden ist Leiden und Wirken zugleich; denn die Empfindung ist empfindend, also leidend, und zugleich Aeufserung des Empfindungsvermögens. Der Sitz der Empfindung ist das Herz, ihre Bedingung die thierische Wärme. Das Sehen ist durch Wasser bedingt, das Hören durch die Luft, das Riechen durch das Feuer, das Fühlen durch die Erde, und das Schmecken ist eine Art von Berührung. Jeder der Sinne nimmt seine besonderen Gegenstände wahr. Die Wahrnehmungen würden sich aber zerstreuen, wenn sie nicht wieder zusammengefafst und in Eins verbunden würden. Dieses leistet der Gemeinsinn (κοινὴ αἴσθησις), der die einzelnen Empfindungen bewahrt, verbindet und so zum Bewufstseyn bringt.

Zwischen dem Empfinden und Denken in der Mitte steht die Einbildungskraft (φαντασία); denn sie ist durch Empfindung oder Wahrnehmung bedingt, und bedingt wiederum das Denken. Das Empfinden nehmlich ist die Bewegung der Seele durch die Erregung der Empfindungsorgane, es

ist ein unmittelbares Aufnehmen der Formen der Dinge; das Denken aber ist durch das Ein- und Vorbilden (φαντάζεσθαι) vermittelt; denn es nimmt die vorgebildeten, vorgestellten Formen der Dinge auf. Vom Denken unterscheidet sich also das Vorstellen oder Sich-Vorbilden durch sein freies Spiel, dagegen das Denken nothwendig entweder wahr oder falsch ist, also nicht in unserer Willkühr steht.

Das Denken ist, wie das Empfinden, leidend und thätig, oder Denkvermögen und Denkkraft. Das Denkvermögen ist die Fähigkeit, die abgesonderten Formen der Dinge aufzunehmen, und die Denkkraft (die thätige Vernunft) ist eine reine, abgetrennte und unveränderliche Kraft, unsterblich und ewig. Ihr Wesen ist Thätigkeit, und ihr Geschäft das Verbinden der Begriffe, das Urtheilen. Das Denken des empirisch Zusammengesetzten ist Meinen oder Vorstellen (δόξα), das Denken des Einfachen Wissen (ἐπιστήμη).

114.

Vergnügen ist das aus vollkommner Kraftäufserung erfolgende Gefühl. Das unbedingte Vergnügen erfolgt unmittelbar aus der Aeusserung einer Kraft, das bedingte dagegen entsteht, wenn der Schmerz aufgehoben und die Kraft in ihren natürlichen Zustand wieder versetzt ist. Das höchste Vergnügen ist das aus der freiesten, selbstständigsten Kraftäusserung, dem Denken, entspringende. Das Vergnügen ist ein Gegenstand des Begehrungsvermögens, und zwar ist das Begehren des augenblicklichen Vergnügens das sinnliche Begehren (ἐπιθυμία), das Streben nach beharrlichem Vergnügen aber das vernünftige Begehren, das Wollen (βούλησις). Das höchste Wollen ist das Streben nach dem höchsten Gute (φρόνησις), das vernünftige Handeln und Leben, das sich selbst

Zweck ist. Das vernünftige Handeln setzt aber einen Wirkungskreis voraus, in welchem es sich realisire, und zwar einen solchen, in dem es frei und ungehindert sei. Darum mufs das höchste Gut in Verbindung gedacht werden mit den äussern Gütern des Lebens. Das vernünftige Handeln ist Tugend, eine erworbene Fertigkeit (ἕξις), weil wir durch Selbstbestimmung gut oder böse werden. Das Vernünftige strebt nur nach dem Vollkommenen, und die Vollkommenheit einer Sache beruht auf dem harmonischen Verhältnisse, dem Mittelmasse (μέσον), dem Nichtzuviel und Nichtzuwenig. Die höchste aller Tugenden ist die Weisheit, die nur in einem ruhigen, betrachtenden Leben statt findet.

115.

Die Bedingung des politischen Lebens ist Gerechtigkeit: die Gleichheit, welche jedem das Seine zukommen läfst. Das Recht ist das Gesetz der Gleichheit in Ansehung des Schadens und Gewinnes, dafs nehmlich keiner bevortheile und keiner bevortheilt werde. Es giebt ein Familien- und ein bürgerliches Recht; letzteres ist natürlich (φυσικόν), oder positiv (νομικόν). Der Zweck des gesellschaftlichen Lebens der Menschen ist Tugend und Glückseligkeit. Daher darf im Staate nicht die Person, die alles auf ihren Vortheil bezieht, sondern nur die Vernunft herrschen, die für das allgemeine Beste Sorge trägt. Ueberhaupt kann nur derjenige herrschen, dem Geisteskraft ein Recht dazu ertheilt; wer dagegen keine Freiheit und Selbstständigkeit hat, ist zur Dienstschaft verbunden, gleichwie der Körper dem freien Geiste dienen mufs. Die Staatsverwaltung erfordert Gesetzgebung, Ausübung der Gesetze und Gerechtigkeitspflege.

116.

Des Aristoteles Schüler, Peripatetiker genannt von den Schattengängen (περίπατοι) im Lykeon, wo Aristoteles lehrte, beschäftigten sich eben so, wie die Akademiker, des Platon's Schüler, mit den einzelnen Theilen der aristotelischen Philosophie.

Theophrastos, Aristoteles Nachfolger, wählte sich die verständlicheren und gemeinnützigeren Gegenstände der Philosophie, die Naturwissenschaften, Sittenlehre u. a. zur Erläuterung und weiteren Ausführung. Bewegung setzte er als gleichbedeutend mit Veränderung. Das Entgegengesetzte steht nicht unter einem und demselben Principe. Nicht alles entsteht aus dem Entgegengesetzten, sondern einiges auch aus dem Aehnlichen, aus dem Wirklichen, u. s. w. Es giebt so viele Arten der Veränderung, als es Prädicamente giebt. Tugend allein kann nicht glückselig machen.

Eudemos machte sich um die Erläuterung der aristotelischen Philosophie verdient, und suchte, wie Theophrastos, die Analyse der hypothetischen Schlüsse zu vervollständigen.

Aristoxenos von Tarent erklärte die Seele für eine Harmonie der Elemente. Aehnlicher Meinung war sein Mitschüler Dikaearchos aus Messina, der die Substanzialität der Seele bestritt, und sie selbst für ein leeres Wort hielt; denn sie sei nur ein einziges einfaches Wesen, in allen lebendigen Körpern gleichmässig vertheilt; durch die Organization der Natur lebe und empfinde sie.

Straton aus Lampsakos, der sich am meisten mit der Physik beschäftigte (daher Physiker genannt), erklärte alles aus den Kräften der Natur. Die Natur, die bildende Kraft, ist die einzige Ursache alles Entstehens, Wachsens und Abnehmens. Sie wirkt aber nicht nach Zweckbegriffen, sondern

physisch und dynamisch. Darum ist auch die Welt nicht beseelt. Das Denken und Vorstellen sind Thätigkeiten der Seele. Die Bewegung der Seele ist doppelt, vernünftig und unvernünftig. Der Raum ist der Abstand des Umschliessenden und des Umschlossenen, die Zeit das Maſs der Ruhe und der Bewegung. Nur innerhalb der Welt ist Leerheit denkbar. Das Wahre und Falsche liegt bloſs in den Worten.

Lykon, Hieronymos von Rhodos, Ariston von Keos, Kritolaos, Diodoros u. a. beschränkten sich gröſstentheils auf die praktische Philosophie, und vorzüglich beschäftigte sie die Erforschung des höchsten Gutes. Lykon setzte es in das reine Vergnügen der Seele, Hieronymos in Schmerzlosigkeit, Kritolaos in ein vollkommenes, der Natur angemessenes Leben, und Diodoros in Sittlichkeit, wenn sie mit keinem unangenehmen Gefühle verbunden sei.

117.

Gleichwie die sokratische Sittenlehre entgegengesetzte Sekten aus sich erzeugt hatte, die kynische und die kyrenaische, so gieng auch die vollendete attische Philosophie des Platon und Aristoteles in den Gegensatz zweier Systeme, des Stoicismus und des Epikureismus, über, die beide, als Elemente der attischen Philosophie, ihrer Tendenz nach ethisch sind. Und zwar bildete sich die Tugend und das Vernunftgesetz im Stoicismus zum vollendeten Systeme aus, die Glückseligkeit aber im Epikureismus. Der Stoicismus ist also die Vollendung des Kynismus, und der Epikureismus die Vollendung des Kyrenaismus, gleichwie der Platonismus und die Aristotelische Philosophie die Vollendung der Sokratik sind. Der Stoicismus lebt in der dorischen, ernsten und strengen

Einheit, und ist tragischen Geistes; der Epikureismus in der ionischen, sinnlichen Fülle, und ist komischen Geistes: beide aus Einem Drama, der attischen (ethischen) Philosophie, hervorgegangen.

118.

1. Stoicismus.

(J. Lipsii Manuductio ad Stoicam philosophiam. Lugd. Bat. 1644. 12. — Desselb. Physiologiae Stoicorum libri III. Antw. 1604. 4.

Dietr. Tiedemann's System der stoischen Philosophie. Leipz. 1776. 3 Th. 8.

C. Phil. Conz Abhandl. für die Geschichte und das Eigenthümliche der stoischen Philosophie. Tüb. 1794. 4.)

Zenon, zu Kittion auf Kypros um 340 v. Chr. geboren, nahm nach seiner Idee des vollkommnen Menschen, der wahre Erkenntniſs der Dinge und Tugend besitzen müsse, drei Theile der Philosophie an: Logik, Physiologie und Ethik. Die Logik lehrt das Wahre vom Falschen, das Wahrscheinliche vom Schein unterscheiden; durch die Physiologie erkennen wir die Natur der Dinge, und die Ethik führt uns in die eigentliche Weisheit ein.

Das Vorstellen ist das Wahrnehmen äusserer Gegenstände durch die Sinne vermittelst der Eindrücke von auſsen. Aus den Vorstellungen erzeugen sich die Begriffe, Das Vorstellen setzt die Seele in Bewegung, und bringt sie so zum Bewuſstseyn des Gegenstandes. Die Vorstellung ist wahr, wenn sie von einem wirklichen Gegenstande herrührt, und selbst ein Abdruck des Wirklichen ist. Eine solche Vorstellung ist eine begreifende (καταληπτική), und wenn sie so gegründet ist, daſs sie nicht mehr widerlegt werden kann, ein Wissen. Das, was den sinnlichen Vorstellungen ihre Bestimmtheit und Gewiſsheit ertheilt, ist die Vernunft (ὀρθὸς λόγος).

119.

Die Principien der Dinge sind Gott, das Thätige, und die Materie, das Leidende; jenes die bildende, organisirende Vernunft, das künstlerische Feuer, das alles aus sich erzeugt, und bei der Weltverbrennung alles wieder in sich auflösen wird, um die Welt von neuem zu erschaffen; die Materie dagegen der formlose Stoff. Alles in der Natur bildet sich nach bestimmten Gesetzen (λόγοι σπερματικοί). Das Naturgesetz ist Eins mit dem göttlichen Vernunftgesetze. Gott, das allbildende, schöpferische Wesen, ist darum auch die Urquelle alles Guten und Schönen, das Urgesetz, das Rechtthun gebietet und das Gegentheil untersagt. Von einem vernünftigen und vollkommnen Wesen gebildet und beherrscht ist die Welt Ein harmonisches Ganzes, in welchem alles nach dem Vernunftgesetze in sich verbunden und gegenseitig bestimmt ist. Die Nothwendigkeit oder das Schicksal (εἱμαρμένη) ist die göttliche Vernunft. Gott, die höchste Vernunft, besitzt, wie der Mensch, Willensvermögen und Freiheit. Sein Wille ist auf die regelmässige Bildung und Erhaltung der Welt gerichtet, auf dafs sie Dauer, die möglichste Vollkommenheit und die gröfste Schönheit habe.

Die Seele ist ein feuriges Wesen, ein Theil der Weltseele, des ätherischen Feuers, und als solcher sterblich; denn allein die göttliche Seele ist ungeboren und unvergänglich. Die Seele besitzt acht Vermögen; ausser den fünf Sinnen nehmlich das Sprachvermögen, die Bildungskraft und das Denken. Das Denken ist das Erste und Herrschende (ἡγεμονικόν).

120.

Das Gesetz aller Dinge ist die Vernunft, also ist sie auch für den Menschen das einzige Gesetz. Sein höchstes Streben mufs folglich dahin gehen,

der Vernunft gemäſs, das heiſst, einstimmig und selbstständig zu leben (ὁμολογουμένως ζῆν). Dieses ist die Glückseligkeit; denn aus ihr entspringt eben der glückliche, ungehinderte Fortgang des Lebens (εὔροια βίου). Das höchste Gut des Menschen ist also die Tugend, ein einfaches, unbedingtes, unveränderliches; sie ist das Schöne an sich (καλόν, honestum); das Böse dagegen ist das Unsittliche. Alles andere ist in Vergleichung mit der Tugend gleichgültig (ἀδιάφορον), als Ehre, Reichthum u. a. Doch sind die anderen Dinge, für sich selbst betrachtet, theils der Natur angemessen und annehmlich, theils unangemessen und verwerflich. In der Mitte von beiden stehen diejenigen Dinge, die weder Zu- noch Abneigung erwecken (μέσα, media). Unter den annehmlichen sind einige wieder vorzüglicher; diese heissen vorgezogene Dinge (προηγμένα, praeposita); eben so giebt es unter den verwerflichen Dinge, die mehr als andere verwerflich sind, und daher eben so vorzugsweise verwerfliche heissen (ἀποπροηγμένα, reiecta, remota). Die Tugend ist das schlechthin unbedingte, über alle Vergleichung und Unterscheidung, so wie über alle Vergrösserung oder Verminderung erhabne Gut; wo sie ist, da ist sie ganz und ungetheilt; sie ist sich selbst Zweck. Alles wahrhaft gute ist Tugend, alles böse Laster. Eine tugendhafte Handlung (κατόρθωμα) ist, wie die Tugend, in sich selbst vollendet, sich selbst Zweck; das Verbrechen (ἁμάρτημα) dagegen ist das unbedingt Böse. So wie es aber relative Güter giebt, so finden auch relative Handlungen statt, die weder sittlich, noch unsittlich sind (μέσα). Unter diesen sind die der Natur gemässen vorzüglicher, wenn sie gleich nicht der Tugend wegen verrichtet werden. Dieſs sind die zukommenden, gebührenden Handlungen (καθήκοντα). Alle tugendhafte Handlungen sind sich

gleich, weil die Tugend an sich Eine ist, ob sie gleich im Leben bald als Weisheit, bald als Mässigkeit, als Muth oder Gerechtigkeit hervortritt.

Der Mensch trägt ein doppeltes Vermögen in sich: eine vernünftige Willenskraft, die nach dem Guten strebt (ὄρεξις) und das Böse flieht (ἔκκλισις), und ein sinnliches Begehrungsvermögen, das Princip der Triebe (ὁρμαί) und Leidenschaften (πάθη). Die Vernunft ist die den Willen unmittelbar bestimmende, die Triebe und Leidenschaften beschränkende Kraft, die, absehend vom Sinnlichen, das Handeln vorschreibt und gebietet. Daher mufs der Mensch, um tugendhaft und weise zu seyn, seine Triebe und Leidenschaften der Vernunft unterwerfen; dann ist er das freieste, edelste, mächtigste und selbstständigste Wesen.

121.

Zenon's Schüler, Ariston von Chios, erklärte die Ethik für die einzig mögliche Wissenschaft, die Tugend für das einzige Gut.

Herillos von Karthago nahm zwei Zwecke an, einen unbedingten: Erkenntnifs oder Wissenschaft, und einen bedingten oder relativen, auf den im gewöhnlichen Leben alles bezogen werde. In mehreren Sätzen neigte er sich, wie Ariston, zur akademischen Schule hin.

Die vornehmsten Schüler des Zenon waren Kleanthes und Chrysippos. Ersterer, von Assos in Lykien (bl. 260 v. Chr.), war vom reinsten Stoicismus beseelt. Er theilte die Philosophie in sechs Elemente, in Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie. Für den Sitz der göttlichen Kraft hielt er die Sonne; die anderen Gestirne waren ihm gleichfalls göttliche, aber vergängliche Wesen. Die Substanzialität der Seele suchte er aus der Aehnlichkeit zu beweisen, die zwischen Eltern und Kindern nicht allein im Körperlichen,

sondern auch im Geistigen und Gemüthlichen statt finde. Tugend ist die vollkommne, mit der Harmonie des Weltalls übereinstimmige Lebensweise. Nur der Tugendhafte kann glücklich leben; denn alles muſs ihm gelingen, da die fürsorgende Gottheit nicht nur alles Gute gedeihen läſst, sondern selbst auch das Böse so leitet, daſs es zum Besten des Ganzen beiträgt.

Chrysippos von Soli in Kilikien (geb. 280) behauptete gegen den Kleanthes, daſs der Eindruck der äusseren Dinge auf die Seele eine blosse Veränderung sei, nicht ein eigentlicher, körperlicher Eindruck. Die Gottheit äussert sich als bindende, vereinende, und als belebende, organisirende Kraft: in der Luft und im Aether. Sie steht mit der Welt in so inniger Verbindung, wie die Seele mit dem Körper; daher ist die Welt ein lebendiges und empfindendes Wesen. Sie durchdringt alle Theile des Weltganzen so, daſs sich ihre Wirkung bis auf die entferntesten Glieder erstreckt (συμπάθεια). Dieser innigen Verbindung gemäſs geschieht nichts ohne Ursache, nichts zufällig, sondern die allwirkende Kraft der Gottheit offenbart sich als allgemeine Verkettung ewiger Ursachen, als Schicksal, welches die Freiheit des Menschen nicht aufhebt, sondern als freie Neigung und Bestimmung bestehen läſst. Die Substanzialität der Seele beweist sich durch ihre Trennung vom Körper im Tode; denn nur das Körperliche kann mit dem Körperlichen in Berührung stehen.

Antipatros von Tarsos, des Diogenes von Babylon Schüler, bestritt des Chrysippos Annahme mehrerer Untergötter, weil diese der Idee der Gottheit, als eines unveränderlichen, unbeschränkten und seligen Wesens, widersprechend sei.

Panaetios von Rhodos (geb. um 150 v. Chr.), des Antipatros Schüler, neigte sich schon dahin, das Gute in allen Systemen auszuwählen. Vorzüglich verehrte er den Platon, dessen Behauptung der Unsterblichkeit der Seele allein seine Beistimmung nicht hatte. Gegen die früheren Stoiker nahm er die Welt als ewig dauernd an; auch erklärte er sich gegen die Weissagung. Die gröfsten Verdienste erwarb er sich um die stoische Sittenlehre, ob er sie gleich nur populär vortrug. Sittlichkeit ist nicht allein das höchste, sondern auch das einzige Gut, der einzige Mafsstab, nach welchem alles andere beurtheilt werden mufs. Nur das Sittliche ist gut und nützlich. Es kann daher keinen Widerstreit des Sittlichen (honestum) und Nützlichen (utile) geben; wo das Nützliche mit dem Sittlichen in Collision kömmt, da ist es nur scheinbar nützlich.

Poseidonios, von Apamea in Syrien, der die stoische Philosophie auf Rhodos lehrte, nannte das erste Wesen Zeus, das zweite Natur, das dritte Schicksal. Die freien Künste und Wissenschaften betrachtete er als zur Philosophie gehörig. Aus der Idee der Gottheit, die das Weltall als beseelender Geist durchdringe, suchte er die Mantik zu rechtfertigen.

Antiochos (st. 159 v. Chr.), vorher Akademiker, vertheidigte den Stoicismus gegen die Skepsis der Akademiker, suchte ihn aber im Ethischen mit der akademischen und peripatetischen Philosophie zu vereinigen. Dadurch löfste sich der Stoicismus in seiner Individualität und Selbstständigkeit auf.

122.

Gegen den Dogmatismus der Stoiker kämpften die neueren Akademiker, zur Skepsis sich hinneigend. Der erste der skeptischen Akademiker, Arkesilaos, (geb. 318 v. Chr.), bestritt vorzüg-

lich die vom Zenon aufgestellten Kriterien der Wahrheit, und behauptete, daſs sich die spekulativen Sätze selbst vernichteten, weil man für jeden gleich starke Gegengründe aufstellen könne; mithin lasse sich nichts wissen und mit Gewiſsheit behaupten. Auch giebt es kein sicheres Merkmal zur Entscheidung, daſs eine Vorstellung von diesem und keinem anderen Gegenstande herkomme, weil die Sinne keine den Gegenständen vollkommen entsprechenden Vorstellungen gewähren. Daher muſs man in allem seine Beistimmung zurückhalten. Als einziger Maſsstab der Wahrheit bleibt die Vernunft übrig, welche das Rechtthun bestimmt, und uns in den Stand setzt, von unsern Handlungen einen wahren Grund angeben zu können. Hierauf stützt sich auch die Glückseligkeit. — Arkesilaos erneuerte die sokratische Methode des Unterrichts.

Als Gegner des Chrysippos trat des Hegesinos Schüler Karneades auf, von Kypros, geb. 217 v. Chr. Es giebt wohl eine Wahrheit, aber es fehlt uns an einem sichern Kennzeichen, um sie vom Falschen zu unterscheiden. Alle Ueberzeugungsgründe gehen nur auf die subjektive Wahrheit der Vorstellungen, nicht auf ihre objektive Gewiſsheit. Darum findet nur Wahrscheinlichkeit statt; denn jeder wahr scheinenden Vorstellung kann eine ähnliche falsche entgegengesetzt werden. Selbst die Meinung, daſs sich nichts objektiv erkennen lasse, ist keine feste Behauptung, kein Wissen. Für das Wissen kann daher der Mensch keinen Gebrauch von seinen Vorstellungen machen, sondern nur für das Handeln; dazu aber ist Wahrscheinlichkeit hinreichend. — Gott kann kein beseeltes und empfindendes Wesen seyn (wie die Stoiker behaupten), weil er sonst als veränderlich, mithin auch vergänglich gesetzt würde. Gott ist weder unendlich.

noch endlich, weder mit Tugend, noch ohne Tugend. — Die wahrscheinliche Erkenntnifs gründet sich auf unsere sinnliche Natur, auf die Empfindungen, die bald mit einem Gefühle der Zuneigung, des Fürwahrhaltens (ἔμφασις), bald mit einem Gefühle der Abneigung (ἀπέμφασις) verbunden sind. Diese Vorstellungen sind, nach Beschaffenheit des Subjekts und Objekts, klar oder dunkel.

Philon von Larissa, des Kleitomachos Schüler, leugnete nicht die Erkennbarkeit der Dinge an sich, sondern nur das stoische Kriterion der Wahrheit, weil man wahre und falsche Vorstellungen nicht unterscheiden könne. Auch war ihm die Logik nicht, wie den Stoikern, die Wissenschaft des objektiv Wahren, sondern blofs der subjektiven Wahrheit; denn sie lehre nur richtig, deutlich und bestimmt denken, und das Einstimmige oder Widersprechende im Urtheil erkennen. Im Praktischen neigte er sich zum empirischen Dogmatismus hin; die Philosophie war ihm nehmlich Lebensweisheit, ihr Zweck Glückseligkeit, ihr Gegenstand das Gute und das Böse.

Durch den Antiochos, der, anfangs ein scharfsinniger Akademiker, späterhin als Vertheidiger des Stoicismus auftrat, vereinigte sich die Akademie mit dem Stoicismus; denn er betrachtete die ältere Akademie als die Quelle des Stoicismus.

123.
2. Epikureismus.

(Petri Gassendi Syntagma philosophiae Epicuri. Amst. 1654. 4.

Fr. Ant. Zimmermann: Vita et doctrina Epicuri diss. inaug. illustr. Heidelb. 1785. 4.)

Dem Stoicismus ist als dogmatisches System der Epikureismus entgegengesetzt. Der Stoicismus hatte blofs das eine Element des Lebens ergriffen

und dargestellt: die ethische Einheit als Tugend und Vernunftgesetz. Das andere Element, die Vielheit, als ethische Fülle betrachtet die Lust, war das Ziel des Epikureismus. Die Stoiker forschten dem innern Principe alles Lebens und aller Bildung nach, die Epikureer dem äussern, vielfachen Leben, das, in seiner empirischen Erscheinung betrachtet und nicht auf sein Princip bezogen, ein bloſs mannichfaltiges, in Fülle sich zerstreuendes, nicht organisches, sondern atomistisches Wesen ist. Deſshalb gieng Epikuros in der theoretischen Philosophie auf die Atomistik des Demokritos zurück, in der praktischen aber bildete er die Grundsätze des Kyrenaismus zum Systeme aus.

Der Stoicismus ist das System der Contraction: alles ist in ihm durch organische Verkettung und Haltung zur Einheit verbunden; der Epikureismus das System der Expansion, der Auflösung und Zerstreuung in unendliche Fülle und Lust. Contraction und Expansion sind aber die gegenseitig sich voraussetzenden, bedingenden und ergänzenden Kräfte Eines Lebens; eben so auch der Stoicismus und Epikureismus die Elemente Einer Philosophie, der attischen.

124.

Epikuros, geb. zu Gargettos bei Athen 342 v. Chr., st. 270, setzte das Ziel der Philosophie darein, durch Vernunftgründe und Erkenntniſs ein glückseliges Leben zu bewirken. Die Physik hat die Aufgabe, uns von der Furcht vor einem höheren, weltregierenden Wesen zu befreien, so wie von der bangen Erwartung einer zukünftigen Belohnung oder Bestrafung; die Logik, ein Anhang der Physik, leitet uns in Beurtheilung der Dinge, daſs wir das Wahre vom Falschen unterscheiden. Beide beziehen sich auf die Glückseligkeit des Menschen. Darum ist die Ethik die eigentliche Philo-

sophie; dagegen die andern Wissenschaften, die keinen Bezug auf diesen höchsten Zweck des menschlichen Lebens haben, verwerflich sind.

Aus nichts wird nichts. Die letzten Elemente der Dinge sind Körper; denn das Ganze ist ein Körper, wie uns die Sinne, die Quelle aller Erkenntnifs, lehren. Die letzten Körper sind als solche untheilbar und unveränderlich, weil sich sonst alles in nichts auflösen würde. Ausser Gestalt, Grösse und Schwere kommen ihnen keine Eigenschaften zu. Der Zahl nach sind sie unendlich, ihre Verschiedenheiten aber sind nicht unendlich, sondern nur unerkennbar. Das, worin die Atome sind, ist der Raum, und zwar setzt ihre Bewegung leeren Raum voraus. Das Weltall selbst ist unveränderlich; nur die einzelnen Theile entstehen und vergehen. Fortwährend bewegten sich die Atome im leeren Raume mit gleicher Geschwindigkeit und, wegen ihrer Schwere, in senkrechter Richtung. Von dieser Richtung aber abweichend und auf einander stossend brachten sie mancherlei Bewegungen und Verbindungen hervor, bis sie sich zu diesem Ganzen vereinten. Die leichteren nehmlich stiegen in die Höhe, die schwereren in die Tiefe. So wurden die oberen und unteren Dinge durch die Verbindung der Atome, nicht durch einen höheren Verstand, gebildet.

125.

Ausser den Atomen und dem leeren Raume giebt es nichts wirkliches; also ist auch die Seele aus Atomen zusammengesetzt, mithin körperlich, entstanden und sterblich. Sie besteht aber aus den feinsten und rundesten Atomen, nehmlich aus einem feurigen, einem luftigen, einem hauchenden und einem namenlosen Stoffe; letzterer ist das Princip des Empfindens. Weil die Seele sterblich ist, so tritt mit dem Tode gänzliche Vernichtung ein.

Darum kann der Tod kein Uebel seyn; denn er ist nichts.

Alles Verstellen und Erkennen wird durch Bilder bewirkt, die von den Dingen ausfliessen.

Auch die Götter bestehen aus Atomen, und der Mensch empfängt Vorstellungen von ihnen durch Bilder. Sie sind unsterbliche, selige Wesen. Letzteres könnten sie nicht seyn, wenn sie sich dem mühevollen Geschäfte der Weltbildung und Weltregierung unterzögen.

126.

Das höchste Gut für den Menschen ist jener selige Zustand des Gemüths, der aus der Befreiung von Furcht und Schmerz entspringt, die Schmerzlosigkeit, also die ruhige Lust, nicht die bewegte (der Kyrenaiker), die aus einzelnen angenehmen Empfindungen hervorgeht. Je mehr die Lust in sich faſst, desto grösser ist sie. Darum ist die Lust und Unlust des Geistes grösser, als die des Körpers; denn sie begreift nicht allein die Gegenwart, sondern zugleich die Vergangenheit und die Zukunft in sich. Die Seelenruhe setzt aber voraus, daſs wir das Wesen der Dinge erkannt haben, um einzustehen, das Uebel sei nur kurz dauernd, die Lust aber sowohl von uns, als vom Zufalle abhängig; ferner, daſs wir nicht eine kleinere Lust gegen eine grössere nachfolgende Unlust, und umgekehrt, wählen. Also sind zur Seelenruhe nicht allein Vernunft und Erkenntniſs, sondern auch Tugend erforderlich; denn ohne Verständigkeit, Gerechtigkeit und Mässigkeit kann man nicht glücklich leben. Die Tugend dient daher der Glückseligkeit.

127.

Diese ethische Atomistik des Epikuros ist ein Vorbild von dem Zerfallen des klassischen Alterthums, auf dessen Trümmern eine neue Epoche

der Menschheit, die orientalisch-christliche, erblühen sollte. Denn der Realismus der alten Welt mufste zerbrochen, und der im Realismus gebundene Idealismus durch die wieder erwachte orientalische Religion und Philosophie entfesselt werden, wenn die Herrschaft des höheren Lebens in der Idee des Göttlichen beginnen sollte, dessen Vorspiel die Orphische Mystik, dessen Verkünder Pythagoras und Platon waren.

Die Philosophie der Griechen hatte sich gleichsam aus der Nacht des mythischen Chaos bei den Ioniern erhoben, verklärte sich zum Lichte in der geistigen Anschauung des Pythagoras, erstieg ihre Sonnenhöhe im Platonismus, neigte sich durch Zenon zur ernsten Tugend herab, und zerflofs in der Ruhe des Epikuros, zur Nacht, aus welcher sie emporgestiegen, zurückkehrend. —

Die griechische Welt wurde verschlungen von der römischen Weltherrschaft, die Sieger aber die Schüler ihrer Sklaven; denn fast einzig durch die Griechen bildeten sich die Römer. So wanderten die Künste und Wissenschaften von Hellas nach Latium, mit ihnen die Philosophie.

B. Römische Philosophie.

Quellen: *Cicero. Plutarchos. Seneca. Appuleius.*

Pagan. Gaudentius, de philosophiae apud Romanos ortu et progressu. Pis. 1643. 4.

Joh. Laur. Blessidii diss. *de origine philosophiae apud Romanos.* Argent. 1770. 4.

Meiners Geschichte des Verfalls der Sitten u. der Staatsverfassung der Römer. Leipz. 1782. 8.

128.

Unter den Römern hat die griechische Philophie weder an tieferer Begründung, noch an Aus-

bildung gewonnen. Der Geist der Römer war zu praktisch, kriegerisch und politisch, als daſs bei ihnen das höhere, ruhigere Leben in der Speculation hätte gedeihen können; überdieſs waren sie zu wenig selbst gebildet, um sich in irgend einer Kunst oder Wissenschaft original und genialisch zu beweisen. Daher nahmen sie auch in der Philosophie die griechischen Systeme bloſs an, so wie sie ihrem politischen Leben oder ihrer besondern Neigung entsprechend waren, ohne sie weiter zu bilden, ihnen eigene Ansichten unterzulegen oder neue Systeme aus ihnen zu erschaffen. Die Philosophie wurde überhaupt mehr als Mittel zur Bildung, vornehmlich in Bezug auf die zur Führung öffentlicher Geschäfte nothwendige Beredsamkeit, betrachtet und behandelt.

Im Ganzen genoſs die stoische Philosophie, deren Geist dem römischen am meisten zusagte, das gröſste Ansehen, in Beziehung auf die rednerische Bildung aber die akademische; denn ihre Dialektik und Wahrscheinlichkeitslehre muſste dem Redner die gröſsten Vortheile verheissen. Unter den Kaisern wetteiferten der Epikureismus mit der stoischen Philosophie. Denn in diesen Zeiten der Lasterhaftigkeit und Verderbniſs waren die Menschen entweder in den Strudel der allgemeinen Sittenlosigkeit hinabgerissen, oder der Despotismus des Zeitalters hatte sie kleinmüthig und ängstlich gemacht, daſs sie mit blindem Aberglauben allem, was Heil und Rettung verhieſs, anhiengen, und einem gänzlich ausgearteten Fanatismus, zu welchem Platon, Pythagoras und die orientalischen Weisen ohne ihre Schuld beitrugen, sich ergaben. Nur wenige Starke waren es, die ihr freies Haupt über die Verworfenheit des äusserlich und innerlich sklavischen Zeitalters zu erheben vermochten; und dieses waren Stoiker.

129.

Zuerst wurden die Römer mit der ihnen zunächst sich darbietenden Philosophie in Unteritalien bekannt. Denn so wie ihre ersten Dichter aus Grofsgriechenland, wo sie griechische Bildung gewonnen, die Kunst auf Latium's Boden verpflanzt hatten, so gelangte auch die Philosophie von Unteritalien aus zu ihnen. Und wenn auch Numa noch nicht pythagoreische Weisheit haben konnte, so hatte er doch sicher gleichfalls aus Grofsgriechenland manches Politische und Religiöse entlehnt und für seine Staatseinrichtungen benutzt. Der erste aber, der mit der Kunst auch griechische und zwar pythagoreische Weisheit aus Unteritalien nach Rom brachte, war der Vater der lateinischen Poësie, Ennius, dessen Epicharmus und Euhemerus eine vertraute Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie und Literatur voraussetzen.

Die Kriege des römischen Volks, die seine Macht über Italien und von hier immer weiter ausbreiteten, setzten es zwar mit Grofsgriechenland und bald auch mit dem eigentlichen Hellas in Verbindung. Aber theils war der Geist der Römer einzig auf die politische Ausdehnung ihrer Macht gerichtet, ihr Sinn für Kunst und Wissenschaft noch zu wenig erregt und gebildet, theils waren auch die zwar durch Kunst und Wissenschaft verfeinerten, aber entweder schwelgerischen (in Grofsgriechenland) oder leichtsinnigen Griechen (in Hellas) dem ernsten, strengen und praktischen Wesen der Römer zu sehr entgegengesetzt, als dafs diese ausser der politischen eine andere Verbindung mit den Griechen hätten anknüpfen können. Der Römer verachtete den Griechen wegen seiner leichtsinnigen Unbeständigkeit (Graeculus, graeca fides), der Grieche nannte dagegen die Römer Barbaren.

130.

Am meisten wirkten zur Erweckung des philosophischen Strebens unter den Römern die drei Gesandten der Athenäer, der Akademiker Karneades, der Stoiker Diogenes und der Peripatetiker Kritolaos, 155 v. Chr. Ihre philosophischen und rednerischen Vorträge erwarben ihnen den lautesten Beifall der römischen Jugend, deren frühere Neigung, vorzüglich die Redekunst nach den Grundsätzen der Griechen zu erlernen, jetzt zum entschiedenen Eifer wurde. Denn einleuchtend mufste es ihnen seyn, dafs gegen die kunstgebildete Beredsamkeit der Griechen, die zugleich mit philosophischer Gewandtheit und Dialektik verbunden war, ihre einfache und ungebildete nur ein Schattenbild sei; und eben diese Dialektik, die vorzüglich den akademischen Redner in den Stand setzte, ganz nach Wohlgefallen seinen Gegenstand zu behandeln und von den entgegengesetzten Seiten, wie es die Absicht des Redners erforderte, mit gleich starker Ueberredung ihn darzustellen, mufste sehr verführerisch auf den Geist der römischen Jugend wirken. Umsonst setzten sich die älteren Römer, welche die Verderblichkeit der griechischen, zur Sophistik sich hinneigenden Beredsamkeit wohl erkannten, diesem einreissenden Hange entgegen. Denn wenn man auch die strengsten Verbote gegen die griechischen Philosophen und Rhetoren, selbst gegen das Studium der griechischen Kunst und Wissenschaft, wiederhohlte: doch konnte der einmal entzündete Eifer, die einmal gewurzelte Liebe zur griechischen Literatur nicht unterdrückt werden. Und als selbst die Ersten des Volkes, durch die stets engere politische Verbindung der Römer mit den Griechen und durch ihren Aufenthalt in den gebildetsten Städten Griechenlands und Kleinasiens

mit den griechischen Musen vertraut gemacht, als Anhänger der griechischen Literatur, als Beschützer und Freunde der griechischen Gelehrten auftraten, da konnte das Studium der griechischen Künste und Wissenschaften, vornehmlich der Philosophie und Beredsamkeit, nicht mehr gehemmt werden; vielmehr wurde es allgemeine Sitte bei den Römern, die Kinder von griechischen Rhetoren und Grammatikern unterrichten zu lassen, und gleichwie es die Mode erfoderte, dafs der vornehme Römer einen Hausphilosophen hatte (so war die Philosophie bei den meisten Römern blosse Modesucht, so zur Dienstschaft hatte sich die Menge der griechischen Philosophen herabgewürdigt), eben so fand man auch in jedem Hause einen griechischen Sklaven, der den Lehrer, oft auch den Freund spielte. Hatten die älteren Römer Unrecht, wenn sie diese Graekomanie für ein Zeugnifs der Sittenverderbtheit hielten? Die griechische Bildung und der orientalische Luxus sind unstreitig zu den inneren Ursachen des Untergangs der römischen Welt zu rechnen. Denn für beide waren die Römer nicht vorbereitet, um sie in ihr eigenes Wesen mit Behauptung ihrer Selbstständigkeit zu verwandeln. Sie nahmen sie also in sich auf, und verloren darüber ihren Charakter und ihre Bildung, der Schwelgerei und dem leeren Scheine sich hingebend.

131.

Schon der grosse P. Cornelius Scipio Africanus, der zum Verdrusse der ächten Römer die griechische Literatur in Sicilien studierte, hatte den Stoiker Panaetios und den Geschichtschreiber Polybios bei sich. Seinem Beispiele folgten sein Freund C. Laelius und L. Furius. Anhänger des Stoicismus waren ferner Sp. Mummius, M. Vigellius, L. Aelius, Q. Tubero,

C. Lucilius Balbus, M. Brutus u. a. Selbst Cato Censorius hatte noch im hohen Alter griechisch gelernt, und wärend des zweiten punischen Kriegs den Pythagoreer Nearchos zu Tarent gehört. Vorzüglich verdient beachtet zu werden der Versuch der Rechtsgelehrten Q. Tubero und Q. Mucius Scaevola, die Rechtsgelehrsamkeit mit der stoischen Sittenlehre in Vereinigung zu bringen.

Auch der Epikureismus fand frühzeitig Anhänger unter den Römern. Ihm waren C. Velleius, C. Cassius, Catius, L. Torquatus u. a. ergeben. Vor allen machte sich der Dichter Lucretius um die Darstellung und Verbreitung der epikureischen Philosophie verdient. Auch L. Amafanius schrieb über die epikureische Physiologie.

132.

Wenige Anhänger fanden die pythagoreische und platonische Philosophie; denn sie waren beide für den Römer zu speculativ, und liessen nicht die unmittelbare oder mittelbare Anwendung auf das Leben zu, welche die anderen Systeme den Römern empfahl. Als Pythagoreer werden P. Nigidius Figulus und Vatinius, als Platoniker Varro, Cotta, Piso, Brutus u. a. angegeben. Die ionische Naturphilosophie lag vollends ganz ausser dem Horizonte des römischen Geistes.

Um die Verbreitung der Philosophie und Literatur machte sich L. Lucullus durch seine grosse Büchersammlung verdient, und um die peripatetische Philosophie L. Cornelius Sylla, der bei der Plünderung von Athen (86 v. Chr.) auch die Bibliothek des Apellikon von Teos, die gröſstentheils aus peripatetischen Werken bestand, nach Rom schaffen lieſs. Doch fand die peripatetische Schule wenige Anhänger unter den Römern,

weil sie gleichfalls nicht unmittelbar zum Praktischen hinführte.

Denn nur aus dem ethischen Geiste des Stoicismus und Epikureismus ist es zu erklären, daſs die Römer am meisten dem einen von diesen beiden Systemen ergeben waren, die strengern und positiv-praktischen Römer nehmlich dem Stoicismus, die mehr der Selbstgenügsamkeit und dem stillen, ruhigen Lebensgenusse anhängenden dem Epikureismus. Pythagoras und Platon dagegen waren ihnen zu erhaben und speculativ, Aristoteles zu physisch und metaphysisch, da er zumal das höchste Gut in Geistesbetrachtung, also in ein contemplatives Leben setzte, was dem praktischen Geiste der Römer nicht zusagen konnte; und die ionischen Philosophen lebten ganz in der Naturspeculation, welcher höchstens nur der gelehrte Naturforscher Aufmerksamkeit schenkte.

133.

Nächst den beiden ethischen Systemen der griechischen Philosophie, dem Stoicismus und dem Epikureismus, fand die spätere, zum Skepticismus sich hinneigende akademische Schule den gröſsten Beifall, theils wegen ihres Einflusses auf die Beredsamkeit, theils auch wegen ihres skeptischen Geistes, der dem verzweifelnden Gemüthe mehrerer Römer, die nach Beschränkung der republicanischen Freiheit den Staat und mit ihm alles für verloren hielten, wie gerufen entgegen kam.

Schon Lucullus war wärend seines Aufenthalts in Griechenland, als Quaestor von Macedonien und als Feldherr im Mithridatischen Kriege, mit der akademischen Philosophie bekannt geworden; auch liebte er sie aus wahrer Neigung. Sein vornehmster Lehrer war der Akademiker Antiochos, der die akademische Schule auf die alte Akademie zurückzuführen und mit ihr den Stoi-

cismus zu vereinigen suchte. Der Geist der antiochischen Philosophie war eklektisch, und dieses wohl am meisten trug zur Empfehlung der akademischen Schule bei. Denn der neueren akademischen Philosophie konnten die praktisch gesinnten Römer nicht unbedingt huldigen; sie verbanden also mit ihr, nach dem Vorbilde des Antiochos, im Praktischen den Stoicismus, und suchten die höhere Einheit des Stoicismus und der neueren akademischen Skepsis im Platon.

In diesem eklektischen Sinne waren auch Brutus und der Vielwisser M. Terentius Varro Akademiker oder Platoniker.

134.

Unter allen Römern hat sich um die Verbreitung und Erläuterung der griechischen Philosophie, so wie um die philosophische Bildung der lateinischen Sprache, M. Tullius Cicero (geb. zu Arpinum 108 v. Chr. st. 44) die wesentlichsten Verdienste erworben. Seine ersten Lehrer in der Philosophie waren die Epikureer Phaedrus und Patro; darauf hörte er den Akademiker Philon, in Athen den eklektischen Akademiker Antiochos, und auf Rhodos den eklektischen Stoiker Panaetios. Im Allgemeinen war er der eklektischen Akademie ergeben, so dafs er im Theoretischen der neueren Akademie sich näherte und blosse Wahrscheinlichkeit annahm, im Praktischen aber dem gemilderten Stoicismus folgte. Ausserdem schätzte er den Aristoteles über alles und bewunderte den Platon. Die akademische Philosophie hatte ihn vorzüglich wegen ihres Einflusses auf die rednerische Bildung angezogen, dagegen er dem Epikureismus weder im Theoretischen, noch im Praktischen Gerechtigkeit widerfahren liefs; denn sein Geist hatte zu wenig Innerlichkeit, um es zur epikureischen Seelenruhe bringen zu-

können, und überhaupt zu wenig Idealität, um die Philosophie um ihrer selbst willen zu lieben. Daher es vorzüglich auch diese beiden Perioden seines Lebens waren, wo er sich, zu einem anderen Zwecke, mit der griechischen Philosophie beschäftigte: die Periode seiner Bildung, vorzüglich der rednerischen, und die Periode seines von den öffentlichen Geschäften zurückgezogenen Lebens. In jener studierte er die griechische Philosophie, um sich zum vollkommnen Redner und Staatsmanne zu bilden, in dieser, theils um sich auf eine angenehme und zerstreuende Art zu beschäftigen und seine politischen Leiden zu vergessen, theils auch, um in der Philosophie Trost und Beruhigung zu suchen. In dieser philosophischen Musse war es auch, wo er seine philosophischen Schriften verfaſste.

135.

Unter Augustus war die Philosophie bei den Gebildeten zur Lebensweisheit geworden, und Aristippos scheint nächst dem Epikuros ihr Heros gewesen zu seyn. Doch lebte auch der Stoicismus in den strengeren und freieren Römern fort. Als Stoiker waren berühmt Appollodorus, Athenodoros von Tarsos, der Lehrer und Günstling des Augustus, Annaeus Cornutus, der Lehrer und Freund des Dichters Persius, Cai. Musonius Rufus, Basilides, des Antonius Lehrer u. a.; als stoische Schriftsteller L. Annaeus Seneca, aus Corduba in Spanien (st. 65), Nero's Lehrer, und der edle Kaiser M. Aurelius Antoninus.

Seneca war eklektischer Stoiker. Als Römer war ihm die Ethik die eigentliche Philosophie, die Speculation dagegen nur Schulphilosophie. Philosophie ist ihm das Streben nach Weisheit und sittlicher Vollkommenheit, nach Tugend durch die

Tugend selbst, oder Wissenschaft des Guten und Bösen. Alles Sittliche ist gut, alles Unsittliche böse. Gut ist, was der Natur gemäfs ist. Die zwei Principien der Dinge sind Gott und die Materie. Gott und Geist sind Eins; denn Gott ist der Geist, der in uns wirkt, durch den wir leben und denken. Alle Seelen sind Theile dieses Weltgeistes. — Seine Grundsätze sind stoisch erhaben und rein moralisch, und seine Darstellung zeichnet sich aus durch Fülle von Einbildungskraft, energische und bilderreiche Sprache, und einen Geist der Sittlichheit, der selbst die kleinsten Elemente seiner Rede beseelt. Aber oft ist sein Vortrag zu gesucht, spielend, sophistisch und voll rhetorischer Antithesen, so dafs er mehr schimmert, als überzeugt, mehr declamirt, als beweist.

Rein und menschenfreundlich sind die Grundsätze des Antoninus, der selbst im Aeussern ganz Stoiker war. Milde und Liebe zeichneten seine Gesinnungen und Handlungen aus. So war ihm auch die stoische Apathie nicht Verleugnung und Unterdrückung der Triebe und Neigungen, sondern Veredlung durch die Vernunft. Der Grundsatz seiner ethischen Ansichten ist: der Mensch soll sich als Glied eines Ganzen betrachten, dem ein weiser, liebevoller Vater vorsteht, dessen Willen befolgen, und in seine Schicksale sich fügen.

So hat sich auch Epiktetos von Hieropolis in Phrygien (bl. 94 n. Chr.) als reinen und wahrhaften Stoiker bewährt. Seine ethischen Grundsätze waren: alles, was das Gewissen als gut vorstellt, beobachte als unverbrüchliches Gesetz, durch nichts dich davon abziehen lassend. Ertrage (was du ertragen mufst), und enthalte dich (dessen, was du dir versagen mufst): *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*. Die Zufriedenheit und Ruhe des Menschen gründen sich auf Unterscheidung dessen, was in unserer

Macht steht, und dessen, was von unserer Freiheit unabhängig ist. Das Wichtigste in der Philosophie ist die Anwendung der Lehrsätze; das zweite, der Beweis der Lehrsätze; das dritte sind die Regeln des Denkens, die den Beweisen ihre überzeugende Form ertheilen.

136.

Unter den spätern Stoikern gab es zwar noch mehrere würdige Männer, aber die meisten waren schon ausgeartet und erkünstelten, um ihre schwelgerische Unthätigkeit zu bedecken, den äussern Schein eines Weisen. Darum mufsten die wenigen Edlen immer mit der schlechten Menge leiden; denn der Bannstrahl traf die Würdigen, wie die Scheinphilosophen.

Noch ausgearteter waren die Kyniker, die sich selbst verächtlich machten. Die vornehmsten waren Crescens, im 2ten Jahrh. v. Chr., Peregrinus, Demonax u. a.

Eben so unächt waren die Neupythagoreer, die den reinen Pythagoreismus durch orientalische Mystik verfälschten, welcher sich das schwache, trostlose Zeitalter ergeben hatte. Unter ihnen war vorzüglich Apollonios von Tyana in Kappadocien, im ersten Jahrh. n. Chr., berühmt, dessen Leben und Philosopheme aber so gut als unbekannt sind; denn wer wird dem sophistischen, alles fabelhaft und in das Wunderbare ausschmückenden Philostratos Glauben beimessen, da er zumal die Lebensbeschreibung des Apollonios für die abergläubische Julia aufsetzte? Das Aechte im Leben und in den Philosophemen des Apollonios sind die Spuren des Pythagoreismus und Orientalismus. Wie Pythagoras, nach dem Vorbilde der orientalischen Weisen, genofs Apollonios blofs vegetabilische Nahrung, weil diese allein dem Geiste diejenige Reinheit, Klarheit und ungetrübte Ruhe er-

theile, die ihn zum heitern Spiegel des Universums mache. Ein solcher Geist schaut das Vergangene, wie das Zukünftige, und ist mantisch, insofern er den bestimmten, in sich selbst geregelten Zusammenhang der Dinge erforscht, dagegen die Magie, als Trugkunst, in den Zusammenhang der Dinge selbst einzugreifen und ihn abzuändern vorgiebt. — Kein Ding entsteht und vergeht; es wird nur sichtbar und unsichtbar, indem die Materie sich verdichtet oder verdünnt. Das, was allen thätigen und leidenden Veränderungen zum Grunde liegt, ist Ein Seyn, ewig, unveränderlich und göttlich. Der Tod ist Zurückgang in das göttliche Wesen. Alles steht in Einem grossen Zusammenhange unter einander; darum ist alles, was geschieht, durch Gott bestimmt, also gut und recht. Der Tugendhafte mufs defshalb auch sein individuelles Wohl dem allgemeinen unterordnen. Das Schicksal der Dinge ist unveränderlich.

Mehrere Pythagoreer beschäftigten sich mit einzelnen Theilen der Philosophie und Wissenschaft, als Anaxilaus unter dem Augustus mit Physik und Heilkunde; der Magie verdächtig wurde er aus Italien verbannt. Moderatos und Nikomachos bildeten die pythagoreische Zahlenlehre aus; und zwar legten sie die vornehmsten Ideen des Platon und Aristoteles den Zahlen unter. Die Einheit betrachteten sie als das Princip alles Zusammengesetzten, als den unsichtbaren Grund alles Seyns. Q. Sextius, Sotion aus Alexandrien, Seneca's Lehrer, und Secundus von Athen suchten die Ethik nach den Grundsätzen des Pythagoras und der Stoiker auszubilden; vorzüglich war Sextius bemüht, die ausgearteten Menschen seiner Zeit zur einfachen Natur zurückzuführen.



C. Auflösung der griechischen Philosophie.

Uebergang des Realismus zum Idealismus.

137.

Schon bei dem ersten Aufblühen der griechischen Philosophie unter den Römern zeigte sich die Neigung der ernsten Römer zum Praktischen, die sie bald zum Eklekticismus hinführte. Noch mehr trat letzterer in den späteren Zeiten hervor, als die Systeme der griechischen Philosophie ihren Kreislauf wiederhohlt hatten, und nun ein jeder aus der ihm dargebotenen Fülle von Meinungen, Grundsätzen und Ideen nach seiner Bildung und Ueberzeugung wählen und combiniren konnte. Die Griechen selbst, die sich unter den Kaisern Rom zu ihrem Zufluchtsorte gewählt hatten, weil sie hier im Allgemeinen die bereitwilligste Aufnahme und das beste Unterkommen fanden, mufsten sich nach dem Geiste der Römer bequemen, und waren für sich selbst auch schon in den Eklekticismus verfallen, nachdem der freie, genialische Geist, der sich nur in der Blüthe ihres politischen Lebens produktiv offenbaren konnte, von ihnen gewichen war.

Höheren Geist gewann der Eklekticismus, als er eine ideale Richtung empfieng und der orientalischen Mystik sich näherte. Dann war nicht mehr die Rede von einem besonderen, individuell ausgebildeten Systeme, sondern von der Philosophie selbst: so suchte man sich über die Individualität der griechischen Welt zur universellen, geistigen Ansicht der Dinge zu erheben. Der Grundsatz, dafs die Eine Wahrheit durch alle Systeme vertheilt, alle verschiedenartigen Philosophieen also dem Wesen und der Idee nach Eine Philosophie seien,

verklärte den Eklekticismus, von dem praktischen und empirischen Geiste, den er bei den Römern angenommen hatte, ihn reinigend.

138.

Einer der vornehmsten griechischen Eklektiker, der sich zugleich zur Mystik hinneigte, war Plutarchos, von Chaeronea in Böotien (st. 120 n. Chr.). Mit der Philosophie, vorzüglich der platonischen, suchte er die Mythen und religiösen Dogmen der Griechen und Aegypter zu vereinigen, und letztere aus den Principien der Philosophie zu erklären. Vorzüglich beschäftigte ihn, so wie die anderen Platoniker der späteren Zeit, die Lehre von den Dämonen, als den Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen, durch welche die Welt mit Gott verbunden sei. Die Gedanken der Dämonen theilen sich dem reinen und ruhigen Geiste des Menschen ohne Laut und Namen unmittelbar mit, indem ihr Glanz den Fähigen erleuchtet.

Maximos Tyrios (um 180 n. Chr.) suchte auf gleiche Weise die Wirklichkeit der Dämonen durch den Satz zu beweisen, daſs es in der Welt eine stätige Stufenleiter von Wesen gebe, und zwar nach fünf Gegensätzen: unsterbliche, sterbliche; unveränderliche, veränderliche; vernünftige, unvernünftige; empfindende, nichtempfindende; lebendige, leblose. Gott ist unveränderlich und unsterblich; der Mensch vernünftig und sterblich; das Thier unvernünftig und empfindend; die Pflanze empfindungslos und lebendig. Zwischen Gott und dem Menschen würde nun die Classe der unsterblichen und veränderlichen Wesen fehlen, wenn nicht die Dämonen wären.

Mehr empirischer Eklektiker war der Arzt Claudius Galenus, geb. 131 n. Chr. Um die Erscheinung der thierischen Bewegung und Em-

pfindung zu erklären, die er von den Nerven ableitete, nahm er mit mehreren älteren Aerzten einen äusserst feinen Lebensgeist an (*πνεῦμα ζωικόν*): eine höchst feine Flüssigkeit, die durch das Einathmen der Luft unterhalten werde. Dieser Lebensgeist ist das Princip des wechselseitigen Einflusses zwischen Seele und Körper, und zu unterscheiden vom eigentlichen Seelenprincipe (*πνεῦμα ψυχικόν*), das seinen Sitz im Gehirne hat. — Seine Art zu philosophiren ist dogmatisch und eklektisch; denn er wählte aus allen Systemen das ihm Zweckdienlichste, und suchte es mit seinen Erfahrungskenntnissen in Verbindung zu setzen. Den Skepticismus bestritt er, weil er dem Verstande die Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, ganz abspreche, und doch seine eigene Behauptung geltend zu machen suche.

159.

Idealistisch hatte N u m e n i o s, von Apamea in Syrien, unter der Regierung der Antonine, das Haupt der späteren Platoniker, die griechische Philosophie, vorzüglich die des Platon und Pythagoras, aufgefafst. Mit den Schriften des jüdischen Philon bekannt nahm er die ursprüngliche Einheit der griechischen und orientalischen Philosophie an, und erklärte den Platon für einen attischen Moses. — Das Sinnliche befindet sich in einem beständigen Kreislaufe von Seyn und Nichtseyn; daher nur das Unveränderliche ist. Dieses aber ist als ein unkörperliches nur der Vernunft zugänglich. Das höchste, unveränderliche Wesen, das als das vollkommenste im Beschauen seiner selbst die höchste Seligkeit geniefst, ist Gott. Gott ist der Urgrund alles Vollkommnen und Reinen, nicht aber Ursache aller Bildung, nicht Erhalter und Regierer der Welt; denn Gott als das vollkommenste Wesen kann nur ein gleich Vollkommnes bil-

den; als Bildner, Erhalter und Regierer der Welt aber würde sein unendliches Wesen mit dem Endlichen in Berührung kommen, also seine Einfachheit zertheilt, seine Unendlichkeit beschränkt, seine Vollkommenheit getrübt. Die Welt kann nun aber wegen ihrer zweckmässigen und geregelten Bildung nur das Werk eines Geistes seyn. Also mufs ein Mittelwesen zwischen der Gottheit und der Welt seyn, das die vollkommne Bildungs- und Erhaltungsfähigkeit von Gott empfangen hat, und diese auf die Welt überträgt. Dieses Wesen ist der Weltbildner (δημιουργός), der zweite Gott, der vom ersten den geistigen Samen empfängt, und ihn in jedes vernünftige Wesen einpflanzt. Das Empfangen des geistigen Samens ist das reine oder göttliche Mittheilen, wo sich etwas von dem einen auf das andere fortpflanzt, ohne dafs jenes selbst verändert wird, so wie das Licht andere anzündet, ohne dadurch verändert zu werden, dagegen die irdischen Dinge von dem einen auf das andere so übergehen, dafs das erstere ihrer verlustig wird. Dieser Demiurg, der Sohn des ersten Gottes, auch νοῦς genannt, schaut im höchsten Gotte sich selbst an, in ihm sein geistiges Leben findend, welches Ruhe und Einheit ist; als weltbildender Gott aber steht er in Causalverhältnifs zur Sinnenwelt, und ist als solcher in steter Bewegung. Auf die bewegliche Materie und auf seinen Vater stets hinschauend erhält er die Harmonie des Materiellen; denn nur dadurch, dafs er auf Gott hinschaut, dessen Leben Ruhe und Unveränderlichkeit ist, behauptet er die Ordnung des Universums. Wollte er aber seinen Blick ganz in die Anschauung seiner selbst, das ist, der höchsten Gottheit versenken, und ein blofs geistiges Leben führen, so würde sich die Welt in ewige Finsternifs auflösen. Der Demiurg ist also dem Wesen nach Eine Gottheit.

aber seinem doppelten Leben nach (in Gott und in der Welt) ein zweifaches Wesen.

Gott, der Demiurg und die von ihm ausgeflossenen Seelen machen das unsichtbare Reich der geistigen Welt aus. Sie bestehen durch ihre eigene Natur, sind geistig und unsterblich, das eigentliche Band des Körperlichen, das sich, seiner Natur nach veränderlich, ohne die einigende und zusammenhaltende Kraft der Seele in das Unendliche auflösen und zerstreuen würde. Das Wesen der Seele ist doppelt, vernünftig und unvernünftig. Jede Seele hat in Rücksicht auf die Objekte ein und dasselbe System von Vorstellungen, das aber subjektiv in jedem anders geartet ist. Jede mit einem Körper verbundene Seele büſst dadurch für gewisse Vergehungen.

140.

Die übrigen platonischen Eklektiker der späteren Zeit beschäftigten sich theils damit, ihr System mit anderen ihm ähnlichen oder auch entgegengesetzten zu vergleichen, theils damit, einzelne Principien der platonischen Philosophie weiter zu entwickeln oder zu vertheidigen. Dahin gehören Favorinus, unter Hadrianus, der als akademischer Eklektiker seinen Behauptungen oft einen skeptischen Anstrich gab; Calvisius Taurus, unter Antoninus Pius; Alkinoos, welcher Gott für ein unnennbares, unaussprechliches, bloſs intelligibles, schlechthin einfaches, unveränderliches und unkörperliches Wesen, ohne Eigenschaft und Verschiedenheit, erklärte; Albinos; Theon von Smyrna; Atticus, unter den Antoninen, der sich gegen die Philosophen erklärte, die Platon's Ideen durch die aristotelischen Principien zu begründen und zu beweisen suchten, und mehrere Verschiedenheiten zwischen Platon und Aristoteles entdeckte; Lucius Appuleius, aus Madaura in

Africa, dem wir mehrere Schriften über philosophische Gegenstände verdanken; vorzüglich beschäftigte auch ihn die Lehre von den Dämonen; Longinos, st. 273 n. Chr., mehr Gelehrter, als Philosoph; Sallustios, im 4ten Jahrh. n. Chr., und andere.

Auch verband sich die akademische Philosophie wieder mit der Rhetorik, und aus dieser Wiedervereinigung giengen die Sophisten (Declamatoren) hervor. Die vornehmsten waren Dion Chrysostomos, Tiberius Claudius Herodes, Antonius Polemo, Maximos der Tyrier, Themistios, Libanios, Himerios, Fl. Claudius Julianus, Themistios u. a. Gegen den dogmatischen Eklekticismus der Platoniker erhob sich der Skepticismus des Menodotos, Aenesidemos von Gnossos auf Kreta, im ersten Jahrh. v. Chr., und des Sextos Empirikos, gegen das Ende des zweiten Jahrh. (§. 96. 97.)

141.

War die griechische Philosophie unter den praktisch gesinnten Römern eklektisch geworden, so wurde sie es noch mehr, aber auf speculative Weise, in Alexandrien, dem Mittelpunkte nicht nur aller griechischen, sondern auch aller aegyptischen und orientalischen Weisheit. Denn nach Alexander's Feldzügen im Oriente wurde Alexandrien, nach der Absicht des Gründers, der Brennpunkt der verschiedensten Religionslehren, Sitten und Gebräuche, der eigentliche Sitz sowohl der griechischen Künste und Wissenschaften, die hier in Museen und Bibliotheken fortlebten, als auch der orientalischen Lehren.

Da nun in Alexandrien Philosophen von den verschiedensten Systemen, von ganz entgegengesetzter Religion lebten und lehrten, so erzeugte sich aus dieser unmittelbaren Berührung und Wech-

selwirkung die Ahndung von der ursprünglichen Einheit aller Philosophie, die bald in das Streben übergieng, die griechische Weisheit mit der orientalischen zu combiniren. Um so mehr, da nicht nur Alexandrien, als aegyptische Stadt, sondern das damalige Zeitalter überhaupt, nach der Auflösung des classischen, real gebildeten Lebens, dem Orientalismus ergeben waren. Die politische Welt eilte ferner ihrem Verderben und Untergange immer mehr zu. Schon dieses mufste in reineren Seelen die Sehnsucht nach einer besseren Welt erwecken. Und eben der Orientalismus war es, der ihnen, wie ein freundlicher Genius, wohlthätig entgegen kam, um sie in der tröstenden Beschauung eines himmlischen Reichs die Gefallenheit des Irdischen vergessen zu machen.

142.

Nicht blofs den Platon und Aristoteles, als die beiden Gipfel der griechischen Philosophie, suchte man unter sich und mit dem Pythagoras zu vereinigen, sondern die griechische Philosophie überhaupt mit der orientalischen zu combiniren. Der Platonismus vorzüglich bot sowohl im Praktischen, da wo er orphische und pythagoreische (ursprünglich orientalische) Ideen in sich aufgenommen hatte, z. B. die Lehre von der Seelenwanderung, von den Dämonen, von der Reinigung des Geistes, der Gottähnlichkeit u. s. w., als auch im Speculativen unleugbare Vergleichungspunkte mit dem Orientalismus dar. So mufste z. B. die Idee der Weltbildung im platonischen Timaeos den Orientalen unwillkührlich an seine Religionslehren erinnern. Daher war es auch vornehmlich Platon, als der Brennpunkt der gesammten griechischen Philosophie, dessen Ideen zuerst mit der jüdischen Religionslehre durch Aristobulos, am vollständigsten und tiefsinnigsten durch den Juden Phi-

lon, dann mit der christlichen, durch Justinos, Augustinus u. a., und endlich mit der orientalischen Lehre überhaupt verknüpft wurden.

---

1. Philosophie der Juden.

Quellen: *Das alte und neue Testament. Philon. Josephos. Eusebios.*

Eisenmenger's entdecktes Judenthum. Königsberg, 1711. 2 B. 4.

J. Chr. Wolfii bibliotheca hebraea. Hamb. et Lips. 1715—33. 4 B. 4.

J. Fr. Buddei introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum. Hal. 1728. 8.

J. W. F. Walchii comment. de philosophia orientali, in: *J. D. Michaelis Syntagma commentatt. Societati Sc. Gotting. oblatarum.* Gotting. 1767. 2 Thl. 4.

H. F. Köcheri nova bibliotheca hebraica s. Analecta ad Wolfii bibl. hebr. Jen. 1783 ff. 2 B. 4.

Einleitung in das alte Testament, von J. G. Eichhorn. Leipz. 1787. 3 Thl. 8.

Die Theologie des alten Testaments, oder Abriſs der religiösen Begriffe der Hebräer. Leipz. 1796. 8.

143.

In der Bildung der Juden können wir diese Perioden unterscheiden:

1) das Zeitalter von Moses, wo ihre Bildung ägyptisch-orientalisch war (S. §. 37.).

2) das Zeitalter nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, die sie vorzüglich mit der zoroastrischen Weisheit bekannt gemacht hatte. Daher ihre Lehren vom Ausflusse alles Seyns aus Einem Urwesen, vom Gegensatze des Guten und Bösen, des Himmels und der Hölle, der guten und bösen Engel, vom Abfalle von Gott u. a.

3) Periode der orientalischen Lehren und der Vereinigung derselben mit dem Platonismus, der Gnostik, der Kabbala und des Philonischen Platonismus.

---

a) Sekten der Juden.

144.

Bei der ersten syrischen Verfolgung theilten sich die Juden in treue und abtrünnige. Aus den ersteren erzeugten sich mehrere religiös-philosophische Sekten, die der Pharisäer, Sadducäer und Essener. Die beiden ersteren waren sich ihrem Geist und ihrer Tendenz nach ganz entgegengesetzt; denn die pharisäischen Grundsätze hiengen der orientalischen Volksreligion an, die sadducäischen hingegen lebten einzig im Verstande.

Die Pharisäer hielten nicht blofs die geschriebenen Gesetze von Moses, sondern auch die göttliche Tradition für verbindlich, die dem Moses durch einen Engel mitgetheilt und von ihm mündlich fortgepflanzt worden sei. Der Mensch kann dem zweifachen, geschriebenen und mündlichen Gesetze nicht nur genug thun, sondern auch noch mehr leisten, und sich dadurch ein überfliessendes Verdienst erwerben; auch kann er sich von einer Sündenschuld selbst befreien durch strenge Befolgung des Gesetzes, durch Fasten, Almosen, Opfer u. a. Es giebt einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, und eine göttliche Vorsehung, das Schicksal. Die Freiheit des Menschen behauptet sich durch die eigene Wahl des Guten und Bösen. Die guten Werke des Menschen werden im zukünftigen Leben belohnt, die bösen in einem Orte der Qual bestraft. Der Geist ist unsterblich, ohne Körper fortdauernd. Aber auch eine Auferstehung der Leiber steht zu erwarten.

145.

Die Sadducäer behaupteten dagegen, dafs nur das schriftliche Gesetz von Moses verbindlich, das mündliche dagegen aber eine menschliche Erdichtung sei. Die Seele stirbt mit dem Körper. Es existiren keine Engel oder Geister für sich, auch giebt es keine Auferstehung der Todten, keine zukünftige Belohnung und Bestrafung. Alles ist vom Menschen selbst abhängig; also giebt es auch kein Schicksal.

Die religiöse Sekte der Essener hatte sich in den Wüsten Aegyptens gebildet, durch rein religiöse Gesinnung und einen musterhaften Lebenswandel ausgezeichnet. Doch trennte sich auch diese in zwei Parteien, von denen die eine einzig dem Praktischen ergeben war, die andere aber auch der Speculation lebte. Jene stellte den Grundsatz auf, dafs Gott nicht durch Opfer und äussere Gebräuche, sondern nur im Geist und in der Wahrheit verehrt werden müsse, und dafs die Tugend die reine, uneigennützige Liebe zu Gott und dem Nächsten sei. Die philosophischen Essener, Therapeuten genannt (unstreitig Anhänger der alten persischen Lehre, die zugleich von der indischen Ascetik und von den Aegyptern manches angenommen hatten), lebten in mystischer Contemplation und Verehrung der Gottheit, deuteten das Gesetz, die Weissagungen der Propheten und die Psalmen allegorisch, und beobachteten zum Behufe der Contemplation die strengste Mässigkeit.

(Vergl. Stolberg's Geschichte d. Religion Jesu Christi. Th. IV. Abth. 2. S. 598 ff.)

---

b) Philosophie des Philon.

146.

Durch die Bekanntschaft der Juden mit der griechischen Philosophie von der Zeit an, als Alexander der grosse und Ptolemaeos von neuem jüdi-

sche Colonieen nach Aegypten gezogen hatten, um die Stadt Alexandrien zu bevölkern, gewannen ihre religiösen und philosophischen Lehren an Bestimmtheit und innerem Zusammenhange. Diefs zeigt sich vornehmlich bei Philon (einige Jahre vor Chr. zu Alexandrien geb.), der, den Lehren der Therapeuten ergeben, seine vaterländische Religion gegen die Einwürfe und den Spott der heidnischen Philosophen nicht nur zu vertheidigen, sondern selbst auch zu beweisen unternahm, dafs aus ihr die griechischen Philosophen, vorzüglich Platon, geschöpft hätten. Schon vor ihm hatte Aristobulos, ein alexandrinischer Jude und Peripatetiker, die orientalischen und jüdischen Religionslehren mit den griechischen zusammengestellt, ihre Verwandtschaft aber oft durch selbst gedichtete Verse des Orpheus u. a. zu beweisen gesucht. Philon bemühte sich, die höhere Einheit der hebräischen (orientalischen) und griechischen Philosophie durch die allegorische Deutung der mosaischen Schriften nach der Philosophie des Platon darzuthun.

(Vergl. C. F. Stahl's Versuch eines system. Entwurfs des Lehrbegriffs Philos von Alexandrien, in: Eichhorns allgem. Bibliothek der biblischen Litteratur, B. IV. St. 5.)

147.

Gott und die Materie sind die ewigen Principien der Dinge, Gott als der unendliche Geist, welcher die Ideen aller möglichen Dinge in sich enthält, und die Materie als der formlose Stoff, der wegen des Mangels an aller Form das Negative (μὴ ὄν) ist. Form und Leben empfieng die Materie durch Gott. Gott, das Unendliche, kann von keinem endlichen Wesen erkannt werden; weder im Raume noch in der Zeit seiend ist er durch kein Prädikat eines endlichen Wesens denkbar; er ist

seiend oder real (ὄν) ohne bestimmte Realität. Mit sich selbst erfüllt ist er sich selbst genügend.

Alles, was Gott denkt, ist durch sein Denken als real gesetzt; also ist jede Idee Gottes real. Der Geist Gottes (λόγος), der alle Ideen in sich begreift, ist daher die intelligible Realität, und als Inbegriff aller Ideen die intelligible- oder Ideen-Welt. Sie ist das Ebenbild Gottes, daher das Muster, nach welchem Gott die Welt bildete, der Urmensch (das Ideal alles Lebens); die göttliche Kraft aber, durch die er sie bildete, ist der ausgehende Geist (ὁ λόγος προφορικός): das Wort.

Gott, das seligste und vollkommenste Wesen, dessen innerer Sohn die Lust ist und dem die Güte zur Rechten steht, ist als Weltschöpfer Vater. Er begattete sich mit seiner Mutter, der Weisheit, und theilte ihr den Samen zur Schöpfung mit, daſs sie ihren geliebten Sohn, die sichtbare Welt, gebar. Jede Schöpfung setzt ein bildendes voraus (τὸ ὑφ' οὗ), einen Stoff der Bildung (τὸ ἐξ οὗ), ein Werkzeug der Bildung (τὸ δι' ὃ) und einen Endzweck (τὸ ἐφ' ὃ). Das erste war bei der Weltbildung Gott, das zweite die vier Elemente, das dritte der Geist, und das vierte die Güte Gottes. Der Geist ist der erstgeborne Sohn Gottes und sein Werkzeug; denn er ist das Musterbild, nach welchem Gott die Materie gebildet, durch welches Gott die Welt regiert und in ihrem Wesen erhält.

148.

Gott ist das reinste Licht, die Seele des Menschen ein Abglanz desselben (ἀπαύγασμα). Sie besteht aus einem vernünftigen Theile (τὸ λογικόν), der die Vernunft, die Vorstellung und die Sprache begreift, und einem unvernünftigen, der die Leidenschaft und Begierde in sich faſst. Die Tugend der Vernünftigkeit ist die Weisheit, die Tugend der Leidenschaft die Tapferkeit und die der Begierde

die Mässigung. Die Seele ist frei, so dafs sie nach eigener Willkühr gut oder böse handeln kann. Dem Bösen giebt die Gottheit vielfache Veranlassung und Hülfsmittel zur Besserung; wer sie aber verschmäht, im Bösen beharrend, der stirbt den ewigen Tod in Sünden. Die guten Seelen steigen nach dem Tode in den Aether empor, ewig hier wohnend, die bösen aber müssen wieder in einen Körper wandern, den Wohnsitz der Leidenschaften und Begierden. Das geistige Anschauen der Gottheit kann man nur durch strenge Tugendübung (ἄσκησις) erlangen.

---

c) Gnostik.

D. Joh. Horn über die biblische Gnosis. Hannov. 1805. 8.
Joh. Aug. Neander's genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berl. 1818. 8.

149.

Neben der populären Religion und der Glaubensformel hatte sich die alte orientalische Lehre, deren Quelle vorzüglich das Zoroastrische System war, erhalten; und diese wurde von den Christen als verborgene Erkenntnifs (γνῶσις) oder geheime Weisheit aufgefafst: als ein ungeschriebenes Wort Gottes, das sie theils aus der erleuchteten Vernunft, theils aus besonderen Lehren Jesu und der Apostel ableiteten. Schon vor Chr. stiftete Johannes eine Sekte, deren Grundsätze dem Wesen nach mit der Kabbala übereinstimmten. Die berühmtesten Gnostiker waren Simon der Zauberer, des Johannes Schüler, Menander der Samariter, Kerinthos der Jude (im ersten Jahrh.), Saturninos der Syrer, die Alexandriner Basilides, Karpocrates und Valentinus (im zweiten Jahrh.), Marcion von Sinope, der Syrer Bardesanes und der Perser Manes. Einige, wie die Valentinianer, nahmen Ein Princip, die Gottheit, an, und liessen aus ihr, dem Urlichte, nie-

dere Lichtwesen oder Geister, Aeonen, stufenweise ausfliessen; andere, wie die Manichäer (vom Perser Manes so genannt), nahmen ein gutes und ein böses Urwesen und einen ewigen Kampf beider an; wieder andere liessen den Fürsten des Lichts und den der Finsternifs aus Einem höchsten Urwesen hervorgehen. Die gemeinsame Quelle dieser späteren Lehren insgesammt war unstreitig das Zoroastrische System, dessen vornehmste Anhänger und Verbreiter die Juden sowohl in Palästina, als in Aegypten gewesen zu seyn scheinen. Aus diesem gieng bei den Juden die Kabbala, bei den Christen die Gnostik, und bei den Griechen der Neuplatonismus hervor. Die gemeinsamen Grundlehren sind die Idee des göttlichen Wesens, als eines in sich selbst verborgenen, von der Welt verschiedenen und ihr entgegengesetzten, die Lehre vom Ausflusse aller Dinge aus Einem Urwesen nach verschiedenen Abstufungen, von der Dreiheit der Principien, vom übersinnlichen Lichte, und von der finstern Natur der Materie. Diese orientalischen Lehren erhielten dnrch die griechische Philosophie, die sich von Alexandrien aus im Oriente verbreitete, weitere Ausbildung und philosophische Gestaltung.

---

d) K a b b a l a.

Quellen: *Joa. Reuchlin de arte cabalistica* libri III. u. *de verbo mirifico.* Bas. 1561. Fol. — *Cabbala denudata s. doctrina Ebraeorum transcendentalis, metaphysica atque theologica*, ed. *Chr. Knorr de Rosenroth.* Francof. 1684. 4.

Joh. Fr. Kleuker: über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. Riga, 1786. 8.

Salomon Maimon's Leben, herausgegeben von *Moritz.* Berlin, 1792. 2 Thl. 8.

150.

Die Kabbala, die angeblich durch geheime Tradition fortgepflanzte, göttliche Weisheit ist un-

streitig aus der orientalischen (zoroastrischen) Lehre hervorgegangen. Bei den Juden in Palästina und und Aegypten immer mehr sich erweiternd erhielt sie erst später durch den Rabbi Akibha (st. 138 n. Chr.) und Simeon Ben Jochai eine bestimmtere Form. Diese nehmlich verfaſsten wahrscheinlich die Bücher Jezirah und Sohar. Das Buch Jezirah ist eine Vereinigung des pythagoreischen Zahlensystems mit der Lichtemanationslehre; ferner enthält es die magischen und astrologischen Künste, über gute und böse Geister zu herrschen, mit der Sonne und dem Monde zu sprechen, Erdbeben zu bewirken, die geheimen Kräfte der Kräuter, Steine, Fische, Vögel, Thiere zu erkennen u. s. w. Die beiden Bücher Jezirah und Sohar sind jedoch sehr verfälscht auf uns gekommen; wahrscheinlich sind sie von Zeit zu Zeit interpolirt worden.

151.

Aus nichts kann nichts entstehen. Die Materie kann daher nicht aus nichts entstanden seyn, eben so wenig aber aus sich selbst, weil sie keine Form hat; folglich giebt es überkaupt keine Materie an sich, und alles ist geistiger Natur, ewig, sich selbst bewegend, unendlich und durch sich selbst seiend. Das Geistige ist das Ensoph, die unendliche Gottheit, der Realgrund alles Seyns. Aus ihm flieſst alles aus; weil die Dinge aber nur aus ihm emaniren können, so bestehen sie auch nur in ihm. Die Welt ist daher die immanente Wirkung der Gottheit, durch welche sie ihre Wesenheiten nach unendlichen Stufen und Arten dargestellt hat. Je entfernter das Emanirte von seinem Principe ist, um so vollkommner ist es. Um alle Wesenheiten aus seiner Verborgenheit hervorgehen zu lassen, lieſs Gott einen ersten Grund-

quell der Dinge aus sich fliessen, den erstgebornen Sohn, Adam Kadmon, den Urmenschen, aus und durch welchen alle übrigen Emanationen erfolgten. Der erstgeborne Sohn offenbarte sich in seinen Emanationen auf zehn Arten oder in zehn Lichtströmen, Sephiroth genannt; aus diesen sind hervorgegangen die Geister ohne allen Stoff, die für sich bestehenden Wesenheiten, die Engel und die materiellen Wesen, die durch die Materie ihrem Seyn und ihrer Thätigkeit nach bedingt sind. Hieraus entstanden die vier Welten: 1) Aziluth, die vollkommne, emanirte Welt, die unmittelbar mit ihrem Principe (dem Adam Kadmon) durch Emanation vereinigt ist; 2) Briah, die erschaffne Welt, die geistigen Wesen begreifend, die zwar nicht unmittelbar aus dem Unendlichen geflossen, aber doch auch nicht aus der äusseren Materie geboren sind; 3) Jezirah, die geformte Welt, die Engel in sich fassend, welche aus der briahtischen Welt entsprungen, aber mit einer Substanz verbunden sind, zu deren Formung sie dienen; 4) Asiah, die materielle Welt. Der Urgrund dieser Welten ist das Ensoph, die unendliche Welt; aus dieser ist die aziluthische geflossen, aus der aziluthischen die briahtische, aus dieser die jezirahtische und aus der jezirahtischen die asiahtische Welt. Alles Vorhandene ist also aus der Gottheit geflossen vermittelst der ersten Grundemanation. Die Welt ist von der Gottheit verschieden, wie die Wirkung von ihrer Ursache, aber nicht als ein von ihr abgesondertes Wesen; denn sie ist die Offenbarung Gottes in seiner sichtbaren Herrlichkeit.

152.

Vor der Schöpfung war das Urlicht überall ausgebreitet, alles erfüllend. Da es nun der Wille der Gottheit war, in der Schöpfung sich zu offen-

baren, wegen der Allgewalt des blendenden Lichtes aber nichts hätte entstehen können, so zog sich das Urlicht von seinem Mittelpunkte in gleicher Entfernung auf jeder Seite zurück, so dafs ein vollkommner, lichtleerer Kreis entstand, in welchem jedoch zehn Spuren des Lichts zurückblieben, aus denen sich zehn Kreise bildeten, die das göttliche Urlicht umschlofs. Der erste, dem Urlichte nächste Kreis ist die Krone, der zweite die Weisheit, und die übrigen bis zum zehnten machen das Reich aus. Die sämmtlichen Kreise sind dem Bilde eines Menschen gleich, dessen Haupt an den Himmel reicht und dessen Füsse auf dem Abgrunde stehen. Diese Figur heifst Adam, der Urmensch. Das vom Licht entfernteste, gleichsam die Kohle der göttlichen Substanz, ist die Materie. Jede der vier Welten hat die vier Elemente, unter denen die Erde das unterste ist; in jeder sind sie aber so beschaffen, wie die Welt selbst, und in der aziluhtischen offenbart sich ihre lauterste Einheit. Eben so die Bewohner der vier Welten.

153.

Der Mensch vermag die ihn niederdrückende Materie durch gute Handlungen leichter zu machen oder ganz abzustreifen, und zu den verklärten Geistern sich zu erheben. Vereinigt er sich aber mit den bösen Geistern, so sinkt er immer tiefer in das Verderben der Materie herab. Die Seele besteht aus den vier Elementen der höheren Welten, so wie der Körper aus den vier Elementen der asiahtischen Welt. Bevor die Seele mit dem menschlichen Körper vereinigt wird, ist sie schon vorhanden; und sie vereinigt sich mit ihm, damit das Gute vom Bösen getrennt werde.

2. Philosophie der Kirchenväter.

Quellen: *Justinos Martyr. Athenagoras. Klemens* von *Alexandria. Eusebios. Augustinus.*

C. F. Rössler's Abhandlung über die Philosophie der ersten christlichen Kirche, im 4ten Bande seiner *Bibliothek der Kirchenväter. Dess.* Schrift: *de originibus philosophiae ecclesiast.* Tübing. 1781. 4.

C. Tr. Gottl. Schönemann's bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum. Lips. 1792—94. 2 B. 8.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, aus dem Französischen (des *Souverain*) übers. mit Vorr. und Bemerk. von *J. F. Löffler.* 2te Aufl. Züllich. u. Freistadt 1792. 8.

154.

Auch die Lehren des Christenthums wurden theils durch griechische, theils durch orientalische Philosophie mystisch und philosophisch umgebildet. Jedoch trat bei diesen ältesten Lehrern der christlichen Kirche weder die Religion, noch die Philosophie rein hervor, sondern beide lebten in einem sichtbaren Zweikampfe mit einander, und die Harmonie, die sie unter ihnen stiften wollten, war nicht die wahre, im Wesen der Religion und Philosophie selbst gegründete, sondern vielmehr eine blofs künstliche; denn sie hatte den zeitlichen Zweck, vorzüglich die philosophische Partei der Heiden mit dem Christenthume zu versöhnen, oder letzteres gegen jene in Schutz zu nehmen. In dieser Absicht versuchte man mehrere Wege, die sich oft gerade entgegengesetzt waren, so dafs die Lehren des einen die des andern aufhoben. Theils suchte man nehmlich die Philosophie aus der Offenbarung abzuleiten, die Einheit der Philosophie mit der Religion behauptend, wie Justinos, Klemens, Origenes u. a., theils setzte man die Speculation gegen die Offenbarung herab, um

die Philosophie selbst zu vernichten, und erklärte sie für die Quelle alles Bösen, wie Tertullianus, Arnobius, Lactantius u. a. Diesen Widerstreit unternahm endlich Augustinus so zu lösen, daſs er sich vornehmlich der neuplatonischen Philosophie selbst zur Bestätigung und Erläuterung der Lehren des Christenthums bediente, nur da die Philosophie verlassend, wo sie mit den Religionslehren unvereinbar war.

155.

Justinos (geb. 89 n. Chr.) fand in den philosophischen Systemen mit dem Christenthume übereinstimmende Wahrheiten, und hielt die göttliche Intelligenz (λόγος, Christus), die sich in allen vernünftigen Wesen wirksam beweise, für die Quelle derselben; von einigen heidnischen Philosophen, vorzüglich vom Platon, behauptete er auch, daſs sie aus Moses und der Propheten Schriften geschöpft hätten. Die Gottheit ist ihm das schlechthin Einfache, das jedoch seinem Begriffe und den inneren Merkmalen seines Wesens nach verschieden sei. Die Welt muſs entstanden seyn; denn sie existirt in einem Momente, vor welchem eine Zeit, wärend der sie schon existirt hat, verflossen ist; jede verflossene Zeit läſst sich bis auf den gegenwärtigen Zeitmoment zählen; keine Zahl ist ferner unendlich, weil jede Zahl bestimmt werden kann; folglich ist die vergangene Zeit auch nicht unendlich, die Welt also nicht ohne Anfang. Durch die Weltschöpfung tritt auch nur ein Verhältniſs Gottes zu den erschaffenen Wesen ein, nichts aber kömmt dadurch zu der Gottheit selbst hinzu, wodurch ihre Vollkommenheit erhöht würde.

Dagegen nahm Klemens von Alexandrien eine ewige Materie an, welche Gott hervorgebracht und dann geordnet habe. Des Klemens Schüler

Origenes von Alexandria (geb. 185) behauptete, dafs Gott die Welt von Ewigkeit her sowohl der Materie, als der Form nach geschaffen und erhalten habe. Die Erhaltung der Welt sei eine fortgesetzte Schöpfung.

156.

Augustinus, geb. 354 zu Tagaste in Afrika, (vom J. 405 an Bischof zu Hippo) fand nach vielem Forschen im Christenthume seine endliche Beruhigung, dessen Lehren er durch die neuplatonische Philosophie zu bestätigen und zu erläutern unternahm. Gott ist das höchste und vollkommenste Wesen; wenn also ein höchstes Wesen existirt, so mufs es Gott seyn. Als höchstes Wesen ist er ewig und unveränderlich. Ueberall seiend ist Gott unkörperlich; alles ist in Gott, ohne dafs Gott der Ort für das Vorhandene ist. Das lebendigste Wesen ist Gott, ja das Leben selbst und die Weisheit. Gott erkannte die Dinge, bevor sie waren; also erkennt er sie nicht, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie denkt. Die Erkenntnifs Gottes setzt die Dinge durch sich selbst, der Mensch dagegen erkennt die Dinge, ohne dafs sie von seiner Erkenntnifs abhängig sind. Der göttliche Geist ist die Fülle ewiger und unveränderlicher Ideen, die nicht blofs aus seinem Denken hervorgehen, sondern zugleich die Formen und Musterbilder aller Dinge sind. Die Dinge sind durch die Theilnahme an den Ideen, so wie die Vernunft durch die Theilnahme an der göttlichen Vernunft ist. Gott ist die unbedingte Substanz ohne alles Accidenz, weil dieses eine Veränderlichkeit setzt. Weil aber Gott im Verhältnisse zur Welt steht, so hat er relative Eigenschaften, die jedoch seine reine Substanz nicht aufheben. Gott ist daher grofs ohne Quantität, gütig ohne Qualität, allgegenwärtig ohne im Raume

zu seyn u. s. w. Gottes Weisheit ist ewig, die Weisheit ist sein Sohn; also ist Gott von Ewigkeit Vater. Die Liebe des Vaters und Sohnes, die sich gegenseitig einander erkennen, ist das dritte Substanzielle in Gott, oder die dritte Person des Einen göttlichen Wesens. Diese Dreiheit in der Einheit stellt sich in den Dingen dar als Einheit, Form und Trieb oder Neigung und Liebe (unitas, species und ordo oder amor), im Geiste als Gedächtnifs, Verstand und Wille; jedes der drei Elemente ist für sich substantiell, und doch sind alle Eine Substanz und Wesenheit.

157.

Alle Dinge in der Welt sind veränderlich, vergänglich und nicht durch sich selbst entstanden, folglich von Gott hervorgebracht. Vor der Schöpfung war aber nichts als die Gottheit; also hat Gott alles aus nichts geschaffen. Dieses folgt auch aus Gottes Allmacht. Daher ist die Materie, so wie die Seele, nicht emanirt, sondern von Gott aus nichts hervorgebracht. Gott ist ein rein für sich bestehendes, von der Welt verschiedenes Wesen; er kann daher nicht als Weltseele gedacht werden; denn sonst wäre die Materie in der Welt sein Körper und alles wäre ein Theil Gottes. Ein Bewegungsgrund der Schöpfung läfst sich für die Gottheit nicht denken, da nichts äusseres sie bestimmen kann; nur die Güte des höchsten Wesens war der Grund der Weltbildung. Der göttliche Geist, der Inbegriff alles Denkbaren, mufste alles denken und dadurch wirklich machen; also war eine Vielheit und Verschiedenheit der Dinge nothwendig. Doch ist alles, insofern es ist, wirklich, ewig, unwandelbar und gut, alles Reale folglich ist gut, und Gott, als Urheber aller Realität, der Urheber alles Guten. Das Böse ist dagegen ohne Form, Bestimmung und

Realität; denn es ist nur Privation der Form, nur etwas der Natur widerstreitendes, das seinen Grund in dem Mangel an Realität hat. Auch das moralisch-Böse kann Gott nicht zugeschrieben werden, weil der freie Wille des Menschen sich selbst bestimmt. Endlich dienen Vielheit, Verschiedenheit und Gegensatz selbst zur Vollkommenheit des Weltganzen, gleichwie Antithesen zur Schönheit der Rede gehören.

158.

Die Seele ist ein unkörperliches Wesen; denn sie denkt das Unkörperliche und empfindet jeden Eindruck ganz und überall, selbst an dem Orte, wo er geschieht, ohne sich dahin zu bewegen; sie ist also überall, wo nur eine Empfindung möglich ist, ganz, dagegen der Körper nicht zugleich an mehreren Orten seyn kann; sie kann sich vom Körperlichen ganz in sich selbst zurückziehen; auch giebt uns das Denken und Wollen die Gewiſsheit; daſs wir existiren (denn zweifelten wir daran, so wäre das Zweifeln selbst ein Beweis, daſs wir existiren). Die Seele ist nicht im ganzen Körper räumlich gegenwärtig, sondern nur der Kraft nach durch ihn ausgebreitet. Sie besitzt sieben Kräfte: die Belebungs- und Erhaltungskraft; das Empfindungs- und Vorstellungsvermögen; die Kraft des Gedächtnisses, des Verstandes, der Künste und Wissenschaften; die Sittlichkeit; das Vertrauen zu Gott; die Anschauung des göttlichen Wesens; das beständige Verweilen in Gott und die beseligende Erleuchtung durch das göttliche Licht.

Die Seele ist unsterblich, weil die Vernunft unveränderlich ist; auch setzt dieses, daſs es eine unveränderliche und ewig gültige Methode des Unterrichts und der Geistesvervollkommnung giebt, die in der Seele sich befindet, ihr ewiges Wesen

voraus; ein gleiches beweisen die unveränderlichen Grundsätze des Verstandes, die, ewig gültig, ihm angeboren sind, und die er doch nicht für den kurzen Gebrauch dieses Lebens empfangen haben kann.

3. Neuplatonische oder alexandrinische Philosophie.

Quellen: *Plotinos. Porphyrios. Jamblichos. Proklos.*
G. G. Fülleborn: neuplatonische Philosophie, in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie. St. III. Nro. 3.
Jman. Fichte de philosophiae novae Platonicae origine. Berl. 1818. 8.

159.

Ein Erzeugniſs der geistigsten Durchdringung des Orientalismus mit der griechischen, vorzüglich platonischen, Philosophie war die neuplatonische, von ihrem Geburtsorte alexandrinische genannt, deren Elemente die orientalische Lehre (die Grundlage auch der Gnostik und Kabbala) und der Platonismus sind. (§. 141. 149.)

Der Neuplatonismus, die denkwürdigste Hervorbringung dieses in die christliche Welt schon überstrebenden Zeitalters, ist als diejenige Philosophie zu betrachten, die nicht mehr besonderes System oder nationale (orientalische oder griechische) Weisheit, sondern reine, unbedingte Erkenntniſs zu seyn strebt. Sein Wesen ist daher nicht eigentlich eklektisch, also nicht blosse Vermischung und Zusammensetzung orientalischer und platonischer Weisheit, sondern die innigste Durchdringung und Einheit beider.

160.

Als Gründer der neuplatonischen Philosophie wird Ammonios Sakkas (st. um 250 n. Chr.)

genannt, der, wie erzählt wird, ganz in der orientalischen Entzückung lebte. Der eigentliche Vorläufer der Neuplatoniker scheint aber vielmehr Numenios (§. 139.) gewesen zu seyn. Seine vollkommene Ausbildung erhielt der Neuplatonismus durch den Plotinos, einen Schüler des Ammonios, geb. zu Lykopolis in Aegypten, 205 n. Chr. Er lehrte in Rom und starb 270 in Campanien.

Das Streben der Philosophie ist das unmittelbare Anschauen der Gottheit, das die Seele in die höchste, seligste Ruhe versetzt. Die Gottheit offenbart sich dem Anschauen als das reinste Licht. Durch Entzückung gelangt man zu diesem Anschauen Gottes. Man macht sich der Entzückung fähig durch die speculative Philosophie oder die Dialektik, die das Wesen und das Accidenz, das Uebereinstimmende und Verschiedene unterscheiden, die mannichfaltigen Gattungen der Dinge auf Eine höchste zurückführen, und so alles in Einem und Eins in Allem denken lehrt. Alles, so verschieden es auch sei, fliefst aus Einem Principe; das höchste, unbedingte Princip alles Seyenden und Denkbaren ist das reale Seyn als Seyn, das ewig, unveränderlich, vollkommen, der Grund und Inbegriff alles Realen ist. Es ist schlechthin, was es ist, ohne eines andern zu bedürfen, und kann nie aufhören zu seyn, weil es schlechthin ist; darum ist es ewig. Das Urwesen ist ohne Accidenz; daher nichts von ihm abgesondert und in ihm verändert werden kann. Das Daseyn der Welt gehört zum Wesen Gottes; folglich ist sie ewig und unzerstörbar; denn so wie Körper und Seele unzertrennlich verknüpft sind, so sind auch die Welt und die Gottheit wesentlich verbunden, und weil Gott ewig ist, so mufs es auch die Welt seyn. Das Seelenprincip, das in der Materie wohnt und sie belebt, ist der Grund aller Bewegung; denn in der Bewe-

gung äussert sich die Seele. Das Seelenprincip des Himmels bewegt sich im Kreise, weil das höchste Princip, das Gute, im Mittelpunkte aller Dinge lebt, und die Kräfte der Seele, die Vernunft, die Empfindung und die Lebenskraft, eine jede in einem entfernteren Kreise, sich um jenen Mittelpunkt herumbewegen. Die Weltseele verbreitet sich durch alle Sphären der Dinge; sie ist das Princip der Wärme, des Lebens und der Bewegung; durch sie werden alle Formen und Veränderungen der Dinge gesetzt. Die Veränderung berührt aber bloſs die Form der Materie, nicht ihr inneres, unveränderliches Wesen, das, aller Form und Bestimmtheit beraubt, ohne Ausdehnung und Qualität ist, also ein unkörperliches, nichtwirkliches (οὐκ ὄν), rein unbestimmtes und finsteres. Alles Körperliche besteht aus Materie und Form; die Materie ist die ruhige, finstre Substanz ohne Form und Wirklichkeit, die Form dagegen die thätige, lebendige und lichte.

162.

Die Natur der vernünftigen Seele ist das Denken, ein inneres Handeln des Geistes; die Seele ist aber auch empfindend und das Aeussere wahrnehmend, was voraus setzt, daſs die Seele dem Empfundenen verähnlicht werde; dieſs kann sie aber nicht unmittelbar, eben so wenig als der Punct einer Linie ähnlich werden kann, ohne sich aufzuheben. Also muſs die Seele mit etwas in Verbindung stehen, durch dessen Vermittelung sie das Aeussere in sich aufnimmt, d. h., empfindet. Dieses sind die körperlichen Organe. Die Weltseele, die alles durchdringt und erfüllt, hat darum, weil nichts ausser ihr ist, keine äussere Empfindung, sondern eine innere (συναίσθησις), vermöge welcher sie alle Veränderungen gewahrt, die sich in der Welt ereignen, und auch die Gebete der Men-

schen vernimmt. Ohne äussere Empfindung ist sie auch frei von sinnlicher Begierde, von Lust und Schmerz. Alle Seelen sind Erzeugnisse der Weltseele, und doch mit ihr zu Einer Seele verbunden, gleichwie alle Begriffe Erzeugnisse des Verstandes sind und doch Eins mit ihm. Die Weltseele ist folglich Eine Seele, und zugleich eine numerische Vielheit von Seelen; denn alle Seelen fliessen aus der Einen, und sind in ihr zugleich enthalten. Aus der Weltseele ist auch die Materie geflossen. Die Seele nehmlich äussert sich und wird wirksam; sie geht also aus sich heraus, und verläſst sich selbst; was sie im Heraustreten zurückläſst, ist ihr Schatten, den sie zum Körper formt, sich selbst zur Wohnung. Die Seelen, die an sich nicht von einander abgesondert existiren, werden durch die Verbindung mit dem Körper ein vielfach erscheinendes; aber nur das Materielle ist das, was vielfach erscheint, nicht die Seelen. Alle Seelen sind in und mit der Weltseele Eins, sowohl die Seelen der Menschen, als der Thiere. Die Weltseele ist ihre Ursache, und sie die Wirkungen, die von ihrer Ursache nicht verschieden sind.

Die Seele nimmt die äusseren Gegenstände nicht leidend, durch Abdrücke oder materielle Einwirkung der Dinge, sondern thätig, durch geistige Abbildung der Gegenstände wahr. Das Objekt afficirt nehmlich die Organe, die Affectionen sind intellectuelle Abbildungen der Gegenstände, und diese sind das, was die Seele wahrnimmt. Das die Seele mit den äusseren Dingen Vermittelnde, wodurch sich die Seele ihnen verähnlicht, sind die Organe, die durch die äusseren Objekte afficirt werden, also leidend sind, zugleich aber mit der inneren Thätigkeit der Seele in Verbindung stehen, folglich thätig sind, die Affection der Seele abbildend und vorstellend. Das Vorstellungsvermögen

ist einfach und untheilbar als ein Vermögen der Seele, aber vielfach und theilbar, als Afficirbarkeit durch das Körperliche. Die Seele ist, als unveränderliche Substanz, ohne Leidenheit, ohne Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, welches die Quelle aller Begierden ist; insofern aber die Begierden nur durch die Mitwirkung der Seele empfunden werden, nimmt die Seele selbst an den Begierden, die sich ihr gleichsam aufdringen, Antheil. Die Bilder ehemaliger Vorstellungen und Empfindungen bewahrt die Einbildungskraft auf; sie ist daher das Princip des Gedächtnisses. Die reine und freie Thätigkeit der Seele ist das Denken, das sich einzig nach den Ideen bestimmt, die der Vernunft, als zu ihrem Wesen gehörig, eingeboren sind. Die Seele ist unveränderlich, schlechthin einfach und unsterblich.

163.

Die Seele bestimmt sich durch die ihr inwohnenden Ideen der Sittlichkeit zur Tugend, und dem Grade ihrer Würdigkeit entspricht der Grad ihrer Glückseligkeit. Die tugendhafte Seele kehrt nach diesem Leben in ihren ursprünglichen Zustand zurück, dessen Rückerinnerung alle Erkenntniſs des Menschen in diesem Leben ist, und lebt in seliger Vereinigung mit Gott. Die Seelen der Bösen aber werden in verschiedenen Körpern umhergetrieben. Die Seelenwanderung ist eine natürliche Folge der Welteinrichtung. Die Seele an sich ist des Unsittlichen unfähig; nur wenn sie mit dem Körper verbunden ist, als Princip des thierischen Lebens und der Empfindung, wird sie zum Bösen verleitet, indem sie sich immer mehr vom göttlichen Geiste trennt und nach der Materie, dem Körperlichen, hinstrebt. Diese Abtrennung der Seele vom göttlichen Geiste folgt aus der Verschiedenheit der Seelen, die im göttlichen Geiste zwar

Eins sind, aber, wenn sie sich als blosse Verschiedenheit setzen, nach Selbstheit und Unabhängigkeit streben, und so vom Göttlichen abfallen. Die Abtrennung des Einzelnen und Besonderen vom Ganzen, der Gegensatz der Vielheit und Einheit ist aber nichts reales; denn das Reale ist das Göttliche, das Einheit und Vielheit zugleich ist, Eine unbedingte, harmonische Allheit. Das Böse im Menschen und in der Welt ist also nur ein scheinbar reales, aus der Trennung der Vielheit von der Einheit, die an sich Eins sind, fliessend. Das Reale oder Göttliche ist nehmlich Unendlichkeit, als solche Vielheit, als Vielheit Verschiedenheit, und aus dieser entspringen die Abstufungen der Vollkommenheit, die vollkommneren und unvollkommneren Dinge, von denen aber keines wahrhaft betrachtet unvollkommen ist, weil sie alle zu Einem vollkommnen Ganzen gehören, also ein jedes auf seine Weise an der gleichen Vollkommenheit aller Theil nimmt. Darum auch ist alles auf ewige und frei-nothwendige Weise in einander verkettet, so daſs alles, wenn es auch in der Gegenwart böse erscheint, doch im Ganzen zum Guten hinführt. Und so wie die Welt nicht aus Vorsatz, Absicht oder nach vorhergegangener Ueberlegung von Gott gebildet worden, sondern die innere, natürliche (frei-nothwendige) Folge seines unendlichen Wesens, das unmittelbare Ausflíessen und Ueberfliessen seiner überschwenglichen Kraft ist, so ist auch das scheinbar Böse nicht von Gott beabsichtigt oder von ihm abzuleiten, sondern es ist die nothwendige Folge des Weltganzen, das, in sich selbst unendlich, Einheit und Vielheit (Gegensatz und Verschiedenheit) zugleich ist.

164.

Der Sinnenwelt steht entgegen die geistige Welt, der Inbegriff alles Intelligiblen. In dieser

leben die Götter, die vollkommnen, geistigen Wesen. Den höchsten Göttern zunächst stehen die göttlichen Wesen, deren Wohnsitz von der intelligiblen Welt bis zur sublunarischen Sphäre herabgeht. Zwischen den Göttern und den Menschen, in der Mitte der intelligiblen und sinnlichen Welt, beide vermittelnd und in Wechselwirkung erhaltend, stehen die Dämonen. Das höchste Wesen selbst, der Grund alles Seyns und Wissens, ist das schlechthin Einfache (ἁπλῶς ἕν), dem keine Vielheit, also auch keine Prädikate zukommen; es ist erhaben über alle Substanzialität, Weisheit und Lebendigkeit. Darum ist es unaussprechlich, unbegreiflich und unerkennbar. Es ist das Vollendete, sich selbst Genügende, das unbedingte Gute, dem man keinen Willen zuschreiben kann, weil der Wille das Streben nach dem Guten ist, das schlechthin Freie, das die Freiheit nicht hat, sondern sie selbst ist. Der Gottheit zunächst steht die Vernunft, die nicht mehr schlechthin einfach ist, weil sie die Denkkraft und ihr Objekt enthält. Sie ist der unmittelbare Abglanz oder Ausdruck der Gottheit, von Gott erzeugt, aber ohne Bewegung und Veränderung: die Einheit fliefst in ihrer Vollkommenheit über, das Ueberfliessende ist das Produkt, das, auf die Einheit zurückschauend und von ihr erfüllt, Vernunft wird. Die Vernunft ist ihr eigener Gegenstand; denn sie denkt und erkennt sich selbst. Sie ist die geistige Welt, der Inbegriff und Urgrund aller geistigen Wesen; in dieser ist kein Raum, kein Gegensatz, kein Einwirken oder Leiden; sie ist die vollendete Weisheit und Seligkeit, das Musterbild der sinnlichen Welt. Die Vernunft, in sich selbst Einheit, denkt sich als stets seiend (als unveränderlich) und im successiven Wechsel der Veränderung (als veränderlich); eben so ist das Seyn in seinem Seyn unveränderlich, als lebendi-

ges Seyn aber ein veränderliches; folglich ist es in seiner Veränderung als Seyn unveränderlich. Diese drei Momente des reinen Lebens, die Einheit, der Gegensatz (die Verschiedenheit, Veränderlichkeit) und die Einheit sind an sich Eins. Das Denken und Anschauen eines Gegenstandes und der Gegenstand selbst sind an sich Eins. Alles Anschauen ist durch das Licht bedingt; also ist die Vernunft, die sich selbst denkt und schaut als vollkommnes Wesen, das reinste und verklärteste Licht.

165.

Das Urwesen erzeugt die Vernunft, und diese die Weltseele, deren Wohnsitz der obere Himmel ist, den sie erleuchtet. Die Weltseele als Erzeugerin des Lebens und der unendlichen Formen ist Aphrodite (Venus), und zwar die himmlische. Die Seele der geistigen Welt kann aber nicht wirken, ohne selbst verändert zu werden; die Veränderung ist Empfindung und Vegetation; folglich erzeugt die Weltseele ein Ebenbild ihrer selbst, die irdische Seele, die in der organischen Natur, im Menschen und Thiere, wirksam ist. Die Seele der Sinnenwelt ist aus dem Lichte entsprungen; darum ist sie selbst Licht. Aus der göttlichen Vernunft fliefst die Denkkraft der Seele, aus der Weltseele der geistigen Welt die Bewegungskraft, und aus der Seele der Sinnenwelt das Empfindungs- und Ernährungsvermögen. Die Seele geht aus der göttlichen Vernunft in die Weltseele der geistigen Welt über, mit der Bewegungskraft sich vereinigend; dann steigt sie in die Sinnenwelt herab, in der Region des obersten Himmels mit einem Körper sich bekleidend; mit diesem empfängt sie Phantasie und Gedächtnifs; endlich gelangt sie zur Seele der Sinnenwelt, von der sie das Vermögen der Empfindung, der Vegetation und der irdischen Begierden empfängt.

166.

Dem Plotinos folgten seine Schüler Porphyrios (Malchos), geb. zu Batanea in Syrien 233 n. Chr., und Jamblichos von Chalkis, 300.

Porphyrios suchte die Einheit der menschlichen und thierischen Seelen dadurch zu beweisen, daſs er den Thieren Sprache zuschrieb, weſshalb ihnen auch Vernunft zukomme. Die Vernünftigkeit der Thiere glaubte er durch die Uebereinstimmung der Thiere mit dem Menschen in Hinsicht auf ihre Organisation, Sinne, Triebe u. s. w. bestätigen zu können. Die Verbindung der Seele mit dem Körper ist ein Verhältniſs beider zu einander, keine wirkliche Vermischung. Es giebt gute und böse Dämonen; jene, aus der allgemeinen Weltseele entsprungen, haben die Bestimmung, gewisse Haupttheile der sublunarischen Region zu beherrschen; die bösen Dämonen lassen sich dagegen von den Begierden des Materiellen hinreissen; darum sind sie die Urheber aller Uebel, die eigentlichen Diener der Zauberei. Das Urwesen empfängt erst durch das Denken verschiedene Prädikate; denn an sich über alles Denken erhaben kann es nur durch verneinende Prädikate gedacht werden. Die Materie ist nicht ewig, sondern aus der Seele der sinnlichen Welt entstanden.

Jamblichos wurde wegen seines mystischen Lebens vergöttert. Sein der Magie und Theurgie ergebenes Zeitalter glaubte von ihm, daſs er in vertrauter Verbindung mit den Dämonen stehe, und hatte mancherlei Legenden von seinem wunderbaren Leben.

Ausser diesen machten sich als Nachfolger und Anhänger der plotinischen Lehre Amelios, Aedesios, Eustathios, Maximos, Sallustios, Plutarchos von Athen (350 — 430 n. Chr.), Syrianos, Proklos, Hypatia, Lehre-

rin zu Alexandria, Synesios und Hermias berühmt.

167.

Proklos, geb. zu Constantinopel 412, der Schüler und Nachfolger des Syrianos auf dem Lehrstuhle der Philosophie zu Athen, neigte sich, so wie Jamblichos, fast ganz zur Magie und Theurgie hin, deren Grundsätze er in den angeblichen Schriften eines Hermes, Orpheus und Zoroaster zu finden glaubte.

Das Urwesen ist unbedingte Einheit, die, allen Dingen sich mittheilend, durch diese Vervielfältigung ihrer selbst zur Vielheit wird; denn die Vielheit kann der Einheit nicht vorangehen, und überhaupt das Seyn nicht als Vielheit ohne Einheit gedacht werden; sonst wäre alles ohne Einheit, d. h., zahllos, sich ähnlich, weil nichts ein bestimmtes (Einheit) wäre, und zugleich sich unähnlich, weil die Einheit (das Princip der Gleichheit) fehlte; eben so wenig kann das Seyn als Einheit ohne Vielheit gedacht werden; denn es würde alle Veränderung aufgehoben; die Einheit kann ja weder ihren Zustand, noch ihren Ort verändern, ohne in die Vielheit überzugehen. Ist aber das Seyn eins und vielfach zugleich, so hat entweder keines Theil an dem anderen; dann ist die Vielheit ohne Einheit und die Einheit ohne Vielheit: was ungereimt ist; oder beide haben Theil an einander; dann aber wäre ein drittes erforderlich, das sie vereinigte, und dieses dürfte weder eins, noch vieles seyn: was sich selbst widerspricht. Folglich muſs es eine unbedingte Einheit geben, die ohne die Vielheit besteht und durch welche die Vielheit selbst bedingt ist. Ferner giebt es entweder nur Ein Princip oder mehrere; giebt es mehrere, so sind sie entweder schlechthin verschieden, so daſs sie nicht auf einander wirken, oder sie

sind einerlei, in Wechselwirkung mit einander stehend. Die Principien können aber nicht verschiedenartig seyn, weil sie sonst nicht die gemeinschaftlichen Principien der Dinge seyn könnten; als Principien müssen sie sich also gleich seyn, und die Gleichheit, als der Grund ihrer Verbindung, muſs über sie erhaben, von ihnen unabhängig, also unbedingte Einheit seyn. Das Princip aller Dinge kann nur dasjenige seyn, an welchem alles Theil nimmt, also weder das Leben, noch die Vernunft, sondern die Einheit, ohne welche überhaupt nichts ist. Das höhste Princip erzeugt die Dinge, ohne aus sich selbst herauszugehen; denn als Ureinheit kann es sich nicht verändern. Weil die Einheit im Produciren nicht aus sich herausgeht, so ist das Producirte kein Theil des Producirenden; denn dieses trennt nichts von sich ab; eben so wenig ist das Produciren ein Uebergang des Wesens der producirenden Einheit in eine andere Form, sondern es ist eine Sichselbst-Vervielfältigung des Producirenden durch seine überfliessende Kraft (die Zeugungskraft). Das Producirte ist nie dem Producirenden gleich, weil es stets unvollkommner ist; aber es ist ihm ähnlich, als von ihm hervorgebracht. Die vollkommensten Productionen der Ureinheit sind selbst Einheiten in ihrer Art. Die zwei Principien, die zunächst aus der Einheit entspringen, sind das Unendliche und das Endliche (die Dyas), zu denen das Princip der Vereinigung noch hinzukömmt. Diese drei Principien sind die ursprünglichen Einheiten. Aus ihrer Verbindung erzeugt sich zuletzt das Seyn, das darum eins vieles (ἓν πολλά) ist. Die Bestimmungen des Seyns sind Schönheit, Wahrheit und Ebenmaſs; denn ohne Schönheit wäre die Verbindung nicht gut, ohne Wahrheit wäre das Seyn nichts Wirkliches, und ohne Ebenmaſs

ist überhaupt keine Vereinigung denkbar. Das Seyn ist unendlich, endlich und durch das Hervorgehen der Einheit erzeugt, also durch Veränderung entsprungen, d. h., lebendig. Das Seyn ist folglich in sich selbst wieder Dreiheit. Die Welt ist ewig als Abdruck der Idee der Welt in der göttlichen Vernunft.

168.

Unter den Schülern des Proklos waren die berühmtesten Heliodoros und Ammonios, des Hermias Söhne, beide Lehrer der Philosophie in Alexandria. Letzterer machte sich auch durch seine Erklärungen um die Werke der griechischen Philosophen verdient. Sein Schüler war Joannes Philoponos, ein christlicher Philosoph. Im 6ten Jahrh. trat Damaskios von Damaskos mit einer Schrift über die platonische Philosophie und über die Principien der Dinge auf. Damaskios sucht alles auf Einheit zurückzuführen, und behauptet, das Unbedingte könne der Mensch nicht an sich, sondern nur analogisch und symbolisch durch Zerlegung in mehrere Begriffe auffassen.

Neben dem Neuplatonismus blühte, zum Theil als Gegensatz, die nüchterne peripatetische Philosophie; doch waren die Anhänger derselben mehr Erklärer der aristotelischen Werke, als Andronikos von Rhodos, Nikolaos von Damaskos, Xenarchos von Seleukia, Alexander Aegaeos, Adrastos, Alexander von Aphrodisias. Am meisten machte sich nicht nur um die aristotelischen Philosopheme und Werke, sondern um die Geschichte der gesammten griechischen Philosophie Simplikios aus Cilicien verdient, der sich unter dem K. Julianus mit dem Damaskios, Eulalios und andern christlichen Philosophen im J. 529 aus Athen flüchten mufste. Seine Erklärun-

gen über den Aristoteles und Epiktetos beurkunden eine vertraute Bekanntschaft mit der gesammten griechischen Philosophie und eine freie, unbefangene Ansicht derselben.

169.

Die christlichen Philosophen pflanzten, nach dem Vorgange des Augustinus, theils den Neuplatonismus fort, der sich in mystische Theologie umwandelte, theils auch die aristotelische Philosophie; und nicht selten verfielen die Anhänger der letzteren in eine ganz empirische und materialistische Ansicht der Dinge. So behauptete der phönizische Bischof Nemesios, im vierten Jahrh., daſs die Thiere keine Vernunft hätten, weil in allen ihren Verrichtungen nichts vernünftiges sichtbar sei. Gegen den gallischen Bischof Faustus, der die Seele für ein körperähnliches Wesen hielt, weil sie vom Körper eingeschlossen sei, einen Raum einnehme und durch den Tod vom Körper getrennt werde, suchte Claudianus Mamertus die Unkörperlichkeit der Seele zu beweisen. Was im Ganzen so groſs ist, als in allen seinen Theilen, nimmt keinen Raum ein; nun ist in jedem Theile des Körpers so viel Leben, als im Ganzen, und dieses Leben ist die Seele: also nimmt die Seele keinen Raum ein. Das Gedächtniſs wird weder ausgedehnt, noch zusammengezogen; es ist aber eine Kraft der Seele: folglich ist die Seele nichts räumliches. Alles bildet sich aus einem Keime hervor, in diesem sind alle Dinge, nicht körperlich oder in vollkommner Bildung, sondern dem Vermögen nach enthalten. Der Same trägt also eine bildende Kraft in sich.

170.

Die aristotelische Philosophie verband, nach dem Beispiele des Augustinus, mit der neuplato-

nischen Philosophie Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, nicht allein als Philosoph, sondern auch als Staatsmann (unter dem ostgothischen Könige Theodorich, der ihn 526 enthaupten liefs) berühmt. Zwischen den Accidenzen und ihren Differenzen nahm er ein Mittleres an, substanzielle Qualität (qualitas substantialis). Was existirt, hat nicht nothwendig eine Qualität; so ist ja die Materie aller Qualität beraubt. Unkörperliche Wesen werden nicht durch den Raum, sondern durch ihre Differenzen getrennt. Das Unvollkommne setzt ein Vollkommnes voraus; denn das Unvollkommne ist nur Negation des Vollkommnen; existiren also unvollkommne Dinge, so mufs auch ein vollkommnes vorhanden seyn; dieses ist Gott, dessen Wesen folglich als so vollkommen gedacht werden mufs, dafs ihm die Vollkommenheit nicht als Eigenschaft zukömmt, sondern er selbst die Vollkommenheit ist. Gott, das vollkommne, einfache Wesen, ist ohne Materie, blosse Form, folglich das reine Seyn, das ohne Theile vollkommne Einheit ist. Die Vorsehung ist die Anordnung, der Plan des Weltlaufes im göttlichen Geiste, und das Schicksal die Ausführung des Plans im Zeitlichen und Räumlichen durch die weltlichen Dinge. Zufall und Ohngefähr sind leere Namen. Alles Vernünftige folgt im Wählen und Verwerfen seinem eigenen Urtheile, folglich ist alles Vernünftige frei. Gott schaut die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf ungetheilte, reine Weise; das Kommende erkennt er also nicht aus seinen Ursachen, als ein aus dem Vergangenen nothwendig erfolgendes, sondern durch sein unmittelbares Anschauen; folglich ist das Einzelne in der Vorerkenntnifs Gottes nicht nothwendig bestimmt.

12 *

Ein Zeitgenosse des Boëthius war Magnus Aurelius Cassiodorus, geboren 480, dessen Schrift de septem disciplinis, so wie die des Boëthius de consolatione philosophiae, im Mittelalter das gröſste Ansehn genoſs. Er nannte die einfache Substanz ein substanzielles Licht. Die Seele, ob sie gleich durch den ganzen Körper und in allen seinen Theilen verbreitet ist, hat dennoch vorzüglich im Kopfe ihren Sitz.



Dritte Periode:

Idealismus oder Philosophie des Mittelalters.

171.

Mit dem Christenthume war dem Mittelalter eine Religion gegeben, welche, ihrem inneren Wesen nach orientalisch und contemplativ, durch die in der alten Philosophie, besonders im mystischen Neuplatonismus, gröſstentheils gebildeten oder wenigstens mit ihr bekannten Kirchenväter eine philosophische Gestalt erhalten hatte. Darum auch pflanzten sich durch das Christenthum die Mystik und die Philosophie, der Orientalismus und das Heidenthum, auf das Mittelalter fort, und gaben der Philosophie dieses ganz im Christenthume lebenden Zeitalters die sich entgegengesetzten Formen des Mystischen und des Philosophischen oder Dialektischen. Die Mystik nehmlich war das innere, geistige Leben der Philosophie des Mittelalters, die Dialektik ihr äusseres. Beide durchdrangen sich in der frühesten christlichen Philosophie, deren Quelle die Kirchenväter, vornehmlich der mystisch-aristotelische Augustinus, waren. Die Dialektik und die Mystik sind daher als die Elemente der Philosophie des Mittelalters zu betrachten, die Dialektik als ihr äusseres oder reales, die Mystik als ihr inneres, ideales.

172.

In der Philosophie des Mittelalters war das Religiöse durchaus vorwaltend; denn mit dem durch die Kirchenväter philosophisch gebildeten Christenthume war dem Mittelalter die Philosophie selbst gegeben. Das Philosophiren des Mittelalters war daher ein Philosophiren in der Religion und über die Lehrsätze der Religion. Die Philosophie hatte einzig die Religion zum Gegenstande und Ziele; sie war folglich nichts von der Religion verschiedenes und für sich selbstständiges, nicht das innere oder esoterische Leben des Zeitalters, dem das exoterische als Volksreligion entgegengesetzt gewesen wäre, wie bei den früheren Hellenen, sondern ihr inneres, wahres Leben war die Religion selbst als Mystik, und als Philosophie bewiefs sie sich nur durch das äussere Leben der Mystik, die Dialektik. Darum auch konnte sie sich nicht productiv äussern; denn der Gegenstand war ihr schon durch die Lehren des Christenthums gegeben; ihr freies Leben konnte sie also nicht in dem Stoffe der Philosophie beweisen, sondern einzig nur in der Form, also in der Dialektik; je gebundener demnach die Philosophie in Rücksicht auf den Stoff war, um so freier und lebendiger war sie in der Form; daher bei der gröfsten Gebundenheit durch den Stoff das freieste, oft in Willkührlichkeit und witziges, nicht selten auch blofs spitzfindiges Spiel übergehende Leben der Form. In der Mystik des Mittelalters offenbart sich die tiefsinnigste Contemplation, die gänzliche Versinkung des Geistes und Gemüths in die ewige und unergründliche Wesenheit des Göttlichen, in der Dialektik dagegen spielt der sinnreichste Scharfsinn, die freieste Unterscheidung und Zergliederung der Begriffe in ihre Merkmale und Verschiedenheiten.

173.

Dieser wunderbare Gegensatz der Dialektik und Mystik, der Freiheit und Gebundenheit, herrschte nicht blofs in der Philosophie, sondern im gesammten Leben des Mittelalters; von der einen Seite nehmlich die hohe Idealität und tiefsinnige Mystik des Orients, welche durch den Einflufs der Araber und des Orients überhaupt vermittelst der Kreuzzüge ganz phantastisch wurde, von der andern das freie, verständige und europäische Leben, das schon in der alten Philosophie, vornehmlich in den logischen und dialektischen Schriften des Aristoteles, sichtbar ist, am kräftigsten aber angeregt wurde durch die Einwirkung des nordischen Helden- und Rittergeistes. So berührten sich im Mittelalter die äussersten Elemente des Lebens: die orientalisch-südliche Mystik, deren Blüthen Liebe und Demuth, Andacht und Sehnsucht waren, und die europäisch-nordische Heldenkraft, der ungebeugte Freiheitssinn, der nur sich selbst zu behaupten trachtete. Und ohne Vermittelung, ohne ein versöhnendes Band waren beide Elemente zu Einem wunderbaren Leben auf das innigste verknüpft, so dafs, wer im äussern Leben, mit nordischer Kraft gestählt, wie ein unerschütterlicher Fels dastand, innerlich von Sehnsucht und Zartgefühl erglühte. Ehre war das Princip des äusseren, Liebe das Princip des inneren Lebens. Darum war auch die äussere Philosophie, die Dialektik, ein Ritterkampf, die innere aber, die Mystik, offenbarte die regste Sehnsucht nach dem Göttlichen, das innigste Leben im Himmlischen, bald in gemüthlicher Phantasie, bald in begeisterter Selbstbeschauung spielend.

I.

Dialektik des Mittelalters
oder
scholastische Philosophie.

Quellen: *Caes. Eg. Bulaei Historia universit. Parisiensis*, Par. 1665—73. 6 B. fol.

Ad. Tribbechovii liber sing. de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, ed. II. cui accessit *Heumanni* praefatio, in qua *de origine, appellatione, natura atque ἀσοφίᾳ theologiae et philosophiae scholasticae disputatur*, Jen. 1719. 8.

Cramer's Fortsetzung des Bossuet. Th. V—VII.

Tiedemann's Geist der specul. Philosoph. 4 u. 5 Th.

174.

Die Quelle der gesammten Philosophie des Mittelalters ist der Neuplatonismus der Kirchenväter, eine Verbindung der platonischen und aristotelischen Philosophie mit den Ideen des Christenthums. Der christliche Platonismus war das mystische Element dieser theologischen Philosophie oder philosophischen Theologie, und der Aristotelismus ihr logisches und dialektisches. Auch beschränkte sich die Gelehrsamkeit des Mittelalters in den frühern Zeiten einzig auf die Kirchenväter, einige mystische Schriften (unter andern das Werk des angeblichen Dionysios Areopagita), und die Werke des Augustinus und Boëthius über den Aristoteles. So war die Philosophie des Mittelalters in der ersten Zeit noch Eins mit der mystischen Theologie. Bald aber trennte sie sich von der Mystik, um ihr freies, dialektisches Wesen zu behaupten, als sie mit den Schriften des Aristoteles und der Philosophie der gleichfalls vom Aristoteles abhängigen

Araber bekannter geworden war, und gieng, nachdem sie den dialektischen Formalismus durchlaufen hatte, in Naturwissenschaft über, um wieder einen Gehalt zu gewinnen; das höhere Reale, die Wissenschaft der göttlichen Dinge, hatte sie freiwillig verlassen, um einen eigenen Kampfplatz zu behaupten; daher blieb ihr nichts anderes übrig, als in die reale Sphäre der natürlichen Dinge herabzusteigen. Und diefs that sie gleichfalls an der Hand ihres vergötterten Aristoteles, dessen physische Werke mit den logischen nun herrschend wurden.

175.

Die dialektische Philosophie des Mittelalters, die scholatische genannt worden ist, weil sie anfangs in den Klosterschulen, dann auf den hohen Schulen gelehrt wurde, hat demnach zwei Perioden ihres Lebens gehabt: eine theologische, in welcher der Neuplatonismus vorzüglich herrschend war, und eine dialektische oder eigentlich scholastische, nach dem Vorbilde der arabischen und aristotelischen Philosophie. Der erste Zeitraum geht vom 12ten Jahrh. bis zum 13ten, der zweite bis an das Ende des 15ten Jahrhunderts.



Erste Epoche

der scholastischen Philosophie:

Theologische Scholastik.

176.

Vor Karl dem grossen, der für die Wissenschaften eben so wohlthätig wirkte, als für das religiöse und politische Leben, hat sich die Gelehrsamkeit im Abendlande nur durch den Eifer weniger Männer erhalten; eben so lebten die Wissenschaften

im constantinopolitanischen Reiche nur durch die Bemühungen einzelner Gelehrten fort. Vorzüglich war es Italien, wo sich die Wissenschaften erhielten und stets von neuem aufblühten, um mit ihrem Lichte den finstern Occident zu erleuchten. Nach dem Cassiodorus und Boëthius, die unter der Herrschaft der Ostgothen die höhere Freiheit des wissenschaftlichen Lebens retteten, blühten gegen das Ende der longobardischen Herrschaft Peter von Pisa, Karls des grossen Lehrer in der Grammatik, und Paul von Friaul (Winfried). In Spanien erhielt Isidorus von Carthagena (st. 636) die Wissenschaften unter den Christen, und machte sich durch theologische, philologische, astronomische und historische Schriften verdient. Nächst Italien zeichneten sich am meisten Irland und England durch wissenschaftliche Bildung aus. Hier trat unter den Angelsachsen B. Aldhelm (st. 709) als lateinischer Dichter auf; der vornehmste Gelehrte dieser Zeit aber war Beda venerabilis (geb. 673, st. 735), berühmt durch seine Werke in mehreren Zweigen der Gelehrsamkeit. Seine philosophischen Schriften sind mystisch und aristotelisch, nach dem Geiste der damaligen Philosophie.

177.

Durch Karl den grossen begann auch im Wissenschaftlichen ein regeres Leben. Gelehrte genossen der ausgezeichnetsten Achtung, und mehrere Schulen blühten auf; denn nächst der Hofschule zu Paris machten sich die Schulanstalten zu Fulda, Paderborn, Osnabrück und Regensburg, in denen ausser der Theologie die lateinische und griechische Sprache und die Dialektik gelehrt wurden, um die Wissenschaften verdient. Doch hemmten die politischen Unruhen, die auf das blühende Zeitalter Karls des grossen folgten, und der wieder erwa-

chende Hang zum mystischen Leben die Fortschritte der wissenschaftlichen Bildung.

Vor allen machte sich in der Periode der Karolinger Joannes Scotus aus Irland (daher Erigena genannt) als dialektischer und mystischer Philosoph berühmt, der am Hofe Karls des kahlen lebte, von der Geistlichkeit aber verfolgt nach England zurückgieng, wo er in einem Kloster von lasterhaften Mönchen umgebracht wurde (886). Er war mit der griechischen, hebräischen und arabischen Sprache bekannt und übersetzte die Schriften des Dionysios in das Lateinische; diese vorzüglich gaben seinem Geiste die mystisch-philosophische Richtung. — Es sind nur vier Classen der Welten denkbar: 1) ein Wesen, das erschafft, nicht aber erschaffen wird: die Gottheit; 2) das erschaffen wird und erschafft: die Ideenwelt; 3) das erschaffen wird und nicht erschafft: die creatürliche Welt; ein Wesen, das weder erschaffen wird, noch erschafft: was sich selbst widerspricht. Die Principien der Dinge sind unkörperlich; sie sind die Ideen des göttlichen Geistes, die Formen aller Dinge. Gott ist ewig, aus seinem ewigen Wesen gieng durch sein ungebornes Wort die Welt hervor; darum ist die Welt sein ewiges Produkt; denn hätte Gott die Welt in der Zeit gebildet, so wäre das Hervorbringen ein Accidenz der Gottheit; die Gottheit aber ist als unendliche Realität und unbedingte Einfachheit ohne Accidenz. Deſshalb ist auch kein Begriff von der Gottheit möglich; denn jeder Begriff verwandelt sie in ein bestimmtes, endliches Wesen. Eben so findet in Gott kein Begreifen statt (Gott begreift sich selbst nicht), noch irgend ein endliches Erkennen (Gott erkennt die endlichen Dinge nicht als endliche). Die Principien der Dinge sind die göttlichen Ideen; alles ist durch sie gesetzt, alles zu ihnen gehörig. Folglich

sind auch die Menschen Ideen Gottes. Die Vernunft des Menschen ist ein unmittelbares Erzeugnifs der göttlichen; sie wird mit Gott Eins, wenn sie ihn denkt, und nach dem Tode geht sie unmittelbar in das Göttliche über. Raum und Zeit sind die Formen oder Bestimmungen (Definitionen) der Dinge, nicht selbst etwas körperliches; jener ist die Bestimmung des Umfangs eines Dinges, die Zeit die Form der Bewegung und Veränderung. Beide sind also erst mit den endlichen Dingen gesetzt, folglich vor und nach der Welt undenkbar.

178.

Den theologischen Scholastiker Peter Damian, geb. zu Ravenna 1006, st. 1072, beschäftigte vorzüglich der Begriff von Gott und seinen Eigenschaften. Gott ist überall ganz und erfüllt den Raum, aber er hat keine Theile und erfüllt auch keinen Theil des Raums als solchen, d. h., Gott ist überall, aber an keinem einzelnen Orte. Gott erkennt alles mit einem einfachen und deutlichen Blicke, obgleich die Gegenstände der göttlichen Erkenntnifs unendlich sind. Ein gewandter Dialektiker war Lanfranc (geb. zu Pavia 1005, st. als Erzbischof zu Canterbury 1089), Gegner des Berenger (Berengarius) von Tours im Streite über das Abendmahl.

Anselm, geb. zu Aosta, st. 1109 als Erzbischof von Canterbury, ein Schüler des Lanfranc, der Begründer der scholastischen Theologie und Metaphysik, stellte diesen Beweis für das Daseyn Gottes auf. Dinge, die gemeinsame Merkmale haben, besitzen diese nur durch ein Gemeinsames. Alles gute z. B. ist durch das Gute gut, das Gute aber ist gut durch sich selbst, also das höchste Gute oder das Beste; eben so ist alles grosse durch das Grofse grofs, das Grofse selbst aber das unbedingt Grofse oder das Gröfste. Folglich giebt es ein Bestes

und Gröfstes. Dieses kann aber nur Eines seyn; denn die Dinge sind entweder durch etwas oder durch nichts vorhanden; das letztere ist undenkbar; dasjenige nun, wodurch sie vorhanden sind, ist entweder eines oder vieles; ist es vieles, so bezieht sich die Vielheit entweder auf Eines, oder ein jedes ist durch sich selbst, oder die Dinge sind durch einander gesetzt; beziehen sie sich auf Eines, so sind sie durch dieses Eine vorhanden; ist jedes durch sich selbst, so mufs es Eine Kraft und Ein Wesen geben, vermöge dessen jedes durch sich selbst seyn kann; dann ist alles durch dieses Eine Wesen vorhanden; dafs endlich die vorhandenen Dinge durch einander seien, widerspricht sich selbst; denn dann würde das eine dem andern das Seyn geben, das es doch selbst von ihm empfienge: folglich ist das Eine durch sich selbst, und Eines ist nur das vollkommenste Wesen; denn wenn auch mehrere vollkommne Wesen angenommen werden, so ist doch immer nur Eins das vollkommenste. Das vollkommenste Wesen ist aber nur dadurch das vollkommenste, dafs es nicht blofs als solches gedacht wird, sondern auch i s t; folglich ist das vollkommenste Wesen wirklich. Gott nun, das vollkommenste Wesen, ist aus sich und durch sich selbst, der Inbegriff alles Guten, das Selbstständigste. — Die Materie, das Element der Körperwelt, ist weder aus sich (denn nur Gott ist aus sich selbst), noch aus Gott, weil das höchste Wesen nicht verringert und verderbt werden kann; folglich hat Gott die Materie aus nichts hervorgebracht, d. h., sie, die vorher noch nicht wirklich war, sondern nur in der göttlichen Vernunft, in das wirkliche Seyn hervorgerufen. — Gott enthält die Ideen oder Formen aller Dinge in sich, als das innere Wort seines Geistes, und die Ideen sind als göttliche Gedanken oder Worte durch sich

selbst wirklich. Die göttliche Vernunft ist durch Gott selbst und mit ihm Eins, obgleich als Vernunft von ihm verschieden; durch das göttliche Wort aber ward die Schöpfung und bestehen die Dinge in ihrem Seyn. Sonach enthält Gott drei Wesenheiten in sich, sich selbst, als Gott, die göttliche Vernunft, durch welche die Dinge sind, und die göttliche Vernunft, durch welche sie erhalten werden; diese drei Wesenheiten sind aber an sich Ein Wesen; denn ausser Gott kann nichts seyn, weil alles, was ist, in ihm, durch ihn und aus ihm ist. — Gott ist allgegenwärtig, ohne in einem besonderen Raume und in einer bestimmten Zeit zu seyn; denn über beide ist er erhaben, da sie erst durch ihn sind. Darum ist Gott ewig und unveränderlich, ein schlechthin lebendiges Wesen, ohne Substanz, Bewegung und Körperlichkeit. — Die Bestimmung der Menschen ist, Gott zu lieben, durch diese Liebe, die ewig ist, sind sie selbst ewig und unsterblich, die Tugendhaften folglich ewig glücklich, die Bösen ewig unglücklich.

Zu Einem philosophisch-theologischen Systeme vereinte die Philosophie mit der Theologie Hildebert von Lavardin (geb. 1057, st. 1143), ein Schüler des Berengarius und Verfasser eines Tractatus theologicus und einer Philosophia moralis (in welcher er vorzüglich Cicero's und Seneca's Schriften vor Augen hatte).

179.

Bald erhob sich gegen das mystische System des Neuplatonismus der Verstand, und suchte mit Hülfe der Logik und Dialektik seine Rechte geltend zu machen. So entstand der Gegensatz des Realismus und Nominalismus, der die Parteien der mystischen Realisten und der logischen Nominalisten bildete.

Johann Roscelin, Canonicus zu Compiegne, griff die Dreieinigkeitslehre an: sind die

drei Personen Ein göttliches Wesen, so mufs alles, was der einen zukömmt, auch den anderen zukommen; kömmt aber der einen etwas besonderes zu, das den andern nicht zukömmt, so sind es drei besondere Wesen, nicht Eins. Die Kirchenversammlung zu Soissons 1092 entsetzte ihn als Ketzer seines Amtes und verwies ihn des Landes. Die allgemeinen Begriffe (Substanzen), behauptete er ferner, seien nichts als Namen (das Allgemeine sei nichts reales). Dagegen nahm W i l h e l m von Champeaux die Realität der allgemeinen Begriffe an und behauptete, dafs der Gattungsbegriff in allen Individuen, denen er beigelegt werde, ganz und wesentlich enthalten sei; daher sich die Individuen einer Gattung nicht dem Wesen nach, sondern nur durch die Menge der Accidenzen von einander unterscheiden.

Als Gegner des Roscelin und des Wilhelm von Champeaux trat P e t e r A b ä l a r d (Abeillard) auf, aus Bretagne, geb. 1079, dessen Schicksale ihn fast noch berühmter gemacht haben, als seine philosophischen Werke und Thaten, und mit Recht verehrt man ihn als den Repräsentanten des scholastischen Ritterthums. Ehrgefühl, Muth und Begeisterung waren die Triebfedern seines philosophischen und empirischen Lebens. Er zwang den Wilhelm von Champeaux, seine Behauptung dahin einzuschränken, dafs die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten seien, also nicht die Realität des Allgemeinen in jedem Individuum sich ganz darstelle. Er hielt nicht, wie Roscelin, die Universalien für blosse Namen, noch, wie Wilhelm, für die einzigen Realitäten, sondern betrachtete das Individuelle als ein Nachbild des Universellen. So war er Realist im Gegensatze zum Roscelin, und Nominalist im Gegensatze zum Wilhelm von Champeaux. Ferner bemühte er sich eine Religionsphi-

losophie aufzustellen, welche die Vernunft und die Offenbarung mit einander vereinigte, die Dreieinigkeitslehre vernunftgemäſs zu behandeln und die Hauptbegriffe der theologischen Moral philosophisch zu begründen. Sitten sind ihm Tugenden und Fehler des Gemüths, die den Menschen zu guten und bösen Handlungen führen. Sie kommen nur der freien Seele zu; denn weder die Tugenden und Fehler des Körpers, als Gesundheit, Schwachheit u. a., gehören zu den Sitten, noch solche Tugenden und Fehler der Seele, die dem Menschen selbst nicht zugerechnet werden können, wie schnelle Fassungskraft u. a. Der Mensch fehlt aus Leidenschaft, sündigt aber aus freiem Willen und mit Bewuſstseyn. Die Sünde ist Vergehung gegen das Gebot Gottes, folglich wird der Sünder von Gott verdammt. Die Neigung zu einer bösen That ist nicht Sünde, sondern nur Schwachheit, die zum Kampf und Siege Gelegenheit darbietet, aber das Einwilligen in die Begierde ist Sünde. Der Vorsatz ist eben so sträflich, als die That. Gute Absicht ist, die in sich selbst gerecht ist. Die äusseren Handlungen sind an sich gleichgültig; die Absicht und die Gesinnung ertheilt ihnen erst Werth und Verdienst.

Entschiedener Gegner der Nominalisten war Abälard's Schüler Johann von Salisbury (st. als Bischof von Chartres 1180), der sich durch gelehrte Bildung, Freimüthigkeit und Urtheilskraft vor seinen Zeitgenossen auf das rühmlichste auszeichnete. Ueber die Philosophie seiner Zeit urtheilte er, daſs sie wegen ihrer dialektischen und ontologischen Beschränkung für sich eine trockne, unfruchtbare Beschäftigung sei. Der Realismus hatte zu seiner Zeit verschiedene Modificationen erhalten, so daſs einige als platonische Realisten die allgemeinen Begriffe für die realen Principien der Dinge erklär-

ten, andere als aristotelische die Kategorieen dafür annahmen. Auch Johann leugnete als aristotelischer Realist die objektive Realität der Universalien, weil sie, von den individuellen Dingen getrennt, nichts seien.

180.

Nach Abälard's Vorgange unternahmen es Hugo von St. Victor aus Niedersachsen oder Flandern (geb. 1096), Wilhelm von Conches (st. 1150), Guilbert de la Porrée aus Gascogne (st. 1154) u. a. die kirchliche Religionslehre philosophisch zu bearbeiten. Hugo von St. Victor stellte für das Daseyn Gottes mehrere Beweise auf. Der Ursprung der Vernunft, des geistigen, vom Körper ganz verschiedenen Wesens, ist allein in einem höchsten, durch sich selbst seyenden Wesen zu suchen, in Gott. Ferner setzt die Zusammenstimmung der Dinge mit den Trieben und Begierden der Geschöpfe und die Zusammenstimmung des Körpers in seinen Bewegungen und Thätigkeiten eine Vorsehung voraus, welche diese Harmonie erzeugt hat und erhält. Gott ist unveränderlich, keiner Ab- und Zunahme fähig. Das Uebel ist nicht an sich, wohl aber relativ gut, und Gott verwandelt das Böse in Gutes zum Wohle des Ganzen; dem das Wohl des Einzelnen nachstehen mufs. Die sinnliche Seelenkraft ist eine aus Feuer und Luft gemischte Substanz, im Herzen wohnend, von da zum Gehirne aufsteigend und die fünf Sinne erzeugend. Diese feurige Luft bringt in einer der Hirnhöhlen die Einbildungskraft hervor, erregt im Mittelpunkte des Gehirns die vernünftige Seele und übergiebt dieser die Bilder der Sinneneindrücke, um sie in Begriffe zu verwandeln.

Guilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus) erklärte die Form (als Idee) für einfach

und unveränderlich, so dafs nur das Subjekt, zu dem sie hinzukomme, durch sie verändert werde. Die endlichen, besonderen Dinge haben der Form nach eine durch den Begriff bestimmte Realität, diese hat aber auch das Allgemeine, das sich zu dem Besonderen verhält, wie das Ganze zu seinen Theilen. Es giebt reine (absolute) Ideen oder Formen und zufällige (formae adventitiae, accidentales), deren Intensität veränderlich ist, weil sie sich der reinen Idee mehr oder weniger annähern.

181.

Nach dem Muster des Hildebert von Lavardin stellte Peter Lombardus aus der Lombardei (st. 1164) das System der Theologie in seinem Magister sententiarum dialektisch auf, so dafs er die philosophischen Einwürfe den Dogmen entgegensetzte, und die Gründe für und wider hinzufügte. Die Einwürfe betreffen vorzüglich die Natur der göttlichen Eigenschaften und das Verhältnifs der Gottheit zur Welt. Oft beruft er sich, wo die Vernunft nicht ausreichend erschien, auf das Ansehn der Kirchenväter, durch die er die Zweifel und Einwürfe der Vernunft zu Boden schlägt.

Das Wesen der göttlichen Eigenschaften und das Verhältnifs der Gottheit zur Welt suchte auch Hugo von Amiens, Erzbischof zu Rouen (st. 1164), zu erforschen. Gott ist überall ganz gegenwärtig, ohne ausgedehnt zu seyn, gleichwie die Gesundheit in allen Theilen des Körpers ganz ist, ohne ein ausgedehntes zu seyn; nur waltet der Unterschied zwischen den Eigenschaften Gottes und den Beschaffenheiten der Dinge ob, dafs letztere mit den Dingen aufgehoben werden, jene aber auch nach Aufhebung der Dinge bestehen können. Das Uebel ist doppelt: physisch (die Leiden des Körpers und der Seele) und moralisch; letzteres ist allein absolut, defshalb aber nichtig, weil es von

Gott, der einzigen Realität, abweicht, und alles von Gott abweichende nichtig ist. Der Gute handelt nach dem Willen Gottes, der Böse weicht vom Willen Gottes ab, das Böse liegt aber blofs in dieser Abweichung (Negation); denn das Handeln an sich, insofern es etwas wirkliches hervorbringt, ist immer gut. In Beziehung auf Gott ist also jede Handlung gut, weil sie in ihm ihren Grund hat, in Beziehung auf den Handelnden aber, der vom Willen Gottes abweicht, böse.

Zweite Epoche
der scholastischen Philosophie:
Aristotelische Scholastik.

182.

Am Ende des 12ten Jahrh. und zu Anfang des 13ten wurden auch die metaphysischen, ethischen und physischen Werke des Aristoteles durch die arabischen Uebersetzungen und Commentare verbreitet und allgemein bekannt; dadurch erhielt die Scholastik eine entschiedene Richtung theils nach dem Dialektischen und Logischen, theils nach den realen Wissenschaften. Der erste, welcher auf die arabische Philosophie und Gelehrsamkeit aufmerksam machte und ihre Bekanntschaft in Frankreich und Italien veranlafste, war Gerbert, geb. zu Auvergne 999, der nachherige Papst Sylvester II.

Um den Einflufs der arabischen Philosophie auf die Scholastik beurtheilen zu können, ist eine kurze Darstellung ihrer Bildung und ihres Geistes erfoderlich.

1. Philosophie der Araber.

Quellen: *Bibliothéque orientale* p. *Mr. d'Herbelot*, à la Haye, 1779. 4 B. 4. deutsch mit Anm. Halle, 1785—87. 2 B. 8.

Chr. Car. Fabricii diss. de studio philosophiae graecae inter Arabes. Altd. 1745. und in *Windheim's fragm. hist. philos.* S. 57. ff.

Joh. Gottl. Buhle's commentatio *de studii graecarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus*, in Commentt. Soc. Sc. Gotting. B. XI. — *De Aristotelis interpp. arab.* in der Zweibrücker Ausgabe des Aristoteles, Band I. S. 316 ff.

K. E. von Oelsner's Mohammed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. Frankf. a. M. 1810. 8.

183.

Die älteren Araber, ein Nomadenvolk, das gröſstentheils in einzelnen, von einander unabhängigen Stämmen lebte, waren, wie die andern Völker Vorderasiens (§. 32. 37.), dem Sabäismus ergeben, so, daſs jeder Stamm Ein Gestirn am meisten verehrte; doch erkannten sie einen höchsten Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde an. Auch herrschten unter ihnen schon verschiedene Meinungen über die Entstehung der Dinge, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. Einige glaubten weder eine Schöpfung, noch eine Fortdauer; der Ursprung der Dinge war ihnen die Natur, ihre Zerstörung das Alter; andere nahmen eine Fortdauer der Seele nach dem Tode an, wieder andere die Seelenwanderung. Nach und nach verbreiteten sich unter den Arabern magische, jüdische und selbst christliche Religionsbegriffe, welche durch den Reformator Mohammed (st. 632) die alte Religion verdrängten.

184.

Die Araber, durch die Verbreitung der mohammedanischen Religion mit dem Schwerte zu einem kriegerischen und eroberungssüchtigen Volke gebildet, und durch den Geist ihrer Religion mit Vorurtheilen erfüllt gegen die Künste und Wissenschaften anderer Völker, wurden doch endlich, nachdem ihr grosses Reich zur fest gegründeten Herrschaft gediehen war, und die durch den Krieg errungenen Schätze aller Art zum weichlichen Genusse des Friedens einluden, gleich den Römern, von den überwundenen Völkern selbst wieder so überwunden, dafs sie die Künste und Wissenschaften nicht nur achteten und schützten, sondern endlich auch mit ungeheuerem Aufwande, ihrer gewohnten Prachtliebe gemäfs, auf alle Art zu befördern suchten. Die arabischen Khalifen fafsten selbst den Plan, alle wichtigeren Werke der griechischen Litteratur durch Uebersetzungen in ihre Sprache gleichsam national zu machen: so Al Mansur (st. 775), dessen Sohn Al Mohdi, Harun Al Raschid (der Zeitgenosse Karls des grossen), und Al Mamum, (st. 833), auf dessen Antrieb sich eine Gesellschaft von Uebersetzern in Bagdad bildete, von welcher meistens medicinische, philosophische, mathematische und astronomische Werke aus dem Griechischen in das Syrische und Arabische übersetzt wurden.

185.

Die Araber waren gröfstentheils nur Anhänger und Erklärer des Aristoteles, wie Al Kendi von Basra, Al Farabi von Balah (st. 954) u. a.

Doch beweist Avicenna von Bochara (st. 1036) eigenes Forschen. Die Metaphysik hat das absolute Seyn oder das Ding an sich zum einzigen Gegenstande, und führt es bis zu seinen Bestimmungen der Quantität und Qualität fort, durch

welche es Gegenstand der Mathematik und Naturwissenschaft wird. Im Seyn müssen folgende Bestimmungen erforscht werden: das Mögliche, Nothwendige und Zufällige; das Wirkliche, Substanz und Accidenz; die Begriffe der Gattung und des Individuums; die Begriffe der Ursache, des Wirkens und Leidens; die der Einheit, Identität, Differenz und des Gegensatzes; endlich das Princip alles Seyenden, die letzte Grundursache der Dinge. Das absolute Seyn kann nicht erklärt werden; denn es mufs ein schlechthin Unerklärliches geben, wenn nicht das Erklären in das Unendliche fortgehen, oder in einem Zirkel erklärt werden soll. Auch das Mögliche und Unmögliche, das Nothwendige und Zufällige lassen keine Erklärung zu; denn das Mögliche und Nothwendige setzen sich gegenseitig voraus. Das Subjekt eines möglichen Körpers ist die Materie; Substanz ist sie, insofern sie in keinem anderen Subjekte ist, körperliche Substanz aber, insofern sie für die körperliche Form empfänglich ist. Die Materie geht aller Entstehung der Dinge vorher, als das Subjekt der möglichen Entstehung.

186.

Eifriger Vertheidiger des Korans und scharfsinniger Bestreiter der philosophischen, besonders neuplatonischen Ideen war Al Gazali von Tus, (geb. 1061), dagegen Ebn Thophail, von Corduba (st. zu Sevilla 1190), ein origineller und phantasiereicher Denker, der alexandrinischen Philosophie ganz ergeben war. Alle Elemente haben etwas gemeinschaftliches, weil sie sich in einander verwandeln. Abstrahirt man nun von den besondern Eigenschaften der Körper, so bleibt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe als das Gemeinschaftliche übrig. Aber diese ist nichts selbstständiges; es mufs demnach ein unveränder-

liches, substanzielles Wesen den Dingen zum Grunde liegen. Dieses ist die formlose Materie, die mit der Ausdehnung verbunden den Körper bildet. Daraus folgt, daſs alle Qualitäten, Kräfte und Thätigkeiten der Körper Formen sind. Die Form ist demnach das thätige und geistige Princip der Dinge, mithin auch das Princip des Lebens. Die Elemente haben nur Eine Bestimmung der Form; die Formen mischen sich aber immer mehr bis zum Seelenwesen hinauf, wo sie sich gleich sind. Die Seele ist daher ein Mittelding der vier Elemente, und eben deſshalb keinem entgegengesetzt. Der animalische Lebensgeist ist Quell der sinnlichen Empfindung und der Bewegung: ein Ausfluſs der Gottheit, der sich, wie das Sonnenlicht, im Weltall ununterbrochen verbreitet, mit der Luft auf das unzertrennlichste verbunden. Alle Geschöpfe sind vermöge des allgemeinen, lebenden Geistes Eins. Die Welt ist das Werk Gottes, mit ihm gleich ewig. Gott steht ohne Beziehung auf das Körperliche, er ist weder in noch ausser einem Körper. Alle Formen sind Ein geistiger Ausfluſs der Gottheit; daher ist eigentlich die Gottheit das allein Existirende, und die Vielheit von ihr verschiedener Wesen nur scheinbar. Alles, was ausser dem Wesen der Gottheit gedacht wird, ist nur scheinbar ausser ihr. Sie ist schlechthin einfach und untheilbar; das Erkennen ihres Wesens ist sie selbst, und der Mensch, der eine Wissenschaft von der Gottheit hat, offenbart ihr Wesen. Die Glückseligkeit des Menschen besteht in dem beständigen Anschauen des Wesens von nothwendiger Existenz, der Gottheit. Man erreicht sie dadurch, daſs man sich in der Aehnlichkeit mit diesem Wesen übt, und zu diesem Behufe auch die Aehnlichkeit mit den himmlischen Körpern erlangt.

187.

Zum ersten und einzigen Philosophen erhob dagegen den Aristoteles Ebn Rosd, gewöhnlich Averroes genannt, Thophail's Schüler (geb. zu Cordova, st. 1206 oder 1217 zu Marocco), dessen Philosophie und Erklärung des Aristoteles auf die Scholastik den gröfsten Einflufs hatte. Doch war seine Philosophie nicht rein aristotelisch, sondern mit dem Alexandrinismus der griechischen Erklärer des Aristoteles, des Nikolaos von Damaskos, Alexander von Aphrodisias, Themistios u. a., die er bei seinen Commentaren über die aristotelischen Werke benutzte, vermischt. — Die Materie begreift alle Formen der Möglichkeit nach in sich, welche Gott, die höchste Ursache, von welcher alle Bewegung ausgeht, zur Wirklichkeit bringt. Gott ist die Form aller Formen. Ihm zunächst ist die Sphäre des Sternenkreises, der seine Form von ihm empfangen, und das Bewegungsprincip für die Sphäre des Saturns ist; so steigt die Bewegung immer tiefer herab. Die Stärke der Bewegung bringt die Wärme, das Licht und das Leben hervor, aus ihrer Verminderung entstehen Kälte, Feuchtigkeit und Schwere. Die Harmonie und Regelmässigkeit der Gestirne setzt die göttliche Vorsehung voraus, die aber als allgemeine gedacht werden mufs, weil die Individuen vermöge ihrer Unendlichkeit nicht erkannt werden können, und die specielle Vorsehung bei der immer wechselnden Zahl der Individuen eine Veränderlichkeit in das vollkommne Wesen der Gottheit setzen würde. Nach Aristoteles nahm er einen thätigen und leidenden Verstand, eine unsterbliche und sterbliche Seele an.

188.

Einer der berühmtesten Zöglinge der arabischen Philosophen war der Jude Moses Maimo-

nides (Rabbi Moses Ben Maimon), geb. zu Cordova 1131, st. 1205. Sein Werk More Nevochim (Doctor perplexorum) stand bei den Scholastikern in grossem Ansehn. Am meisten beschäftigte er sich mit der natürlichen Theologie, die er für die höchste Philosophie hielt. Das Vorhandene ist theils entstanden, theils nicht entstanden; das Nichtentstandne ist das ewig Nothwendige, die Gottheit, ein schlechthin einfaches, unkörperliches Wesen; denn wären mehrere nothwendige Wesen, so würde die nothwendige Existenz ein Accidenz derselben sein: was die Einfachheit des göttlichen Wesens aufhebt. Der Endzweck der Welt ist der Wille Gottes; denn die Welt ist die Realisirung des göttlichen Willens. Alle Attribute der Gottheit bezeichnen nur Eine und dieselbe Substanz; Gott existirt durch und in sich selbst, und die Existenz als Attribut ist er selbst; Gott ist allwissend, und die Allwissenheit als Attribut ist er selbst, u. s. f. Alle Attribute also fliessen in der Einen göttlichen Substanz zusammen. Gott ist das Unendliche und Vollkommne, über alles Erschaffne und Endliche Erhabne. — Es giebt drei Hauptgattungen des Uebels: das aus der Vergänglichkeit der Materie entspringende; das, welches sich die Menschen gegenseitig bereiten, und das, welches sie sich selbst durch ihre Handlungen zuziehen. Alle drei Gattungen sind aber nur Negationen; denn dieses, dafs die Materie die ganze Wirksamkeit der Gottheit nicht in sich aufzunehmen vermag, erzeugt die Revolutionen in der Natur; die beiden anderen Gattungen des Uebels bewirkt die sinnliche und moralische Natur des Menschen, sein Mangel an Weisheit. Gottes Allmacht erschuf nur das Reale und Positive, das Reale aber ist gut, und die Welt ist, insofern sie ein Reales darstellt, auch die beste. Das Uebel gehört folglich nicht zu

ihrem Wesen, sondern es entstand als Accidenz der endlichen Welt, die als endliche nothwendig Schranken und Mängel hat.

189.

Unter den Arabern herrschten mehrere Parteien, unter denen vorzüglich zwei sich entgegengesetzt waren, die der Philosophen, wie sie genannt wurden, und die der Redenden (Medabberim); jene folgten der aristotelisch-alexandrinischen Philosophie, nahmen die Ewigkeit der Welt an, und suchten damit die positive Religion zu vereinigen; die Redenden dagegen folgten dem Buchstaben des Religionssystems, und behaupteten, die Welt sei entstanden. Die Substanzen in der Welt sind nicht nothwendig mit einander verbunden, sonst gäbe es keine Trennung; eben so wenig sind sie nothwendig getrennt, sonst gäbe es keine Verbindung; nun sind beide, Verbindung und Trennung, in der Welt vorhanden, so dafs sie stets mit einander wechseln; also mufs eine Ursache dieser Verbindung und Trennung seyn, welche die Welt hervorgebracht hat. Die Körperwelt besteht aus Atomen, die wegen ihrer Kleinheit keine weitere Theilung zulassen, und keine Quantität haben. Durch ihre Zusammensetzung entsteht Ausdehnung und Körperlichkeit; alle Verschiedenheit der Dinge beruht auf der Verschiedenheit der Zusammensetzung; Entstehen ist Zusammensetzung, und Vergehen Trennung der Atome. Das Entstehen und Vergehen der Dinge setzt Bewegung, und diese leeren Raum voraus. Keine Substanz ist ohne Accidenz; die Accidenzen sind Realitäten, die zur Substanz hinzukommen; sie bestehen nicht durch sich selbst, sondern in jedem Augenblicke schafft Gott neue, so lange die Substanz dauern soll. Es giebt kein Unendliches, weder im Zugleichseyn, noch in der Folge; denn

jede Linie und jede Zeit ist eine endliche Gröfse; auch giebt es keine unendliche Reihe von Ursachen.

Die Sekte der Assaria leitete alles vom Willen der Gottheit ab. Von den andern Sekten der Araber haben wir unsichere Nachrichten.

---

2. Aristotelische Scholastik.

190.

Die erste allgemeine Bekanntschaft mit den gesammten Werken des Aristoteles, dessen Organon man bisher nur in lateinischen Uebersetzungen gehabt hatte, verdankte das Mittelalter der durch den Verkehr der Völker allmälig von Spanien aus sich verbreitenden Philosophie der Araber. Zur Verbreitung der aristotelischen und arabischen Philosophie trug vornehmlich Alanus von Rysel (ab insulis), Doctor universalis genannt, (st. 1203) bei, der sich der mathematisch demonstrativen Methode zur philosophischen Begründung des christlichen Glaubenssystems bediente, und zu eben diesem Behufe auch die arabisch-aristotelische und rabbinische Philosophie benutzte. Mit Moses Maimonides nahm er den Grundsatz an, dafs jeder Zusammenhang ein Princip voraussetze, auf dem er beruhe, mit Aristoteles, dafs es keinen unendlichen Fortschritt der Ursachen gebe. Nichts kann sich selbst hervorbringen; sonst wäre es vollkommner und eher, als es ist. Die Verbindung der Materie mit der Form ist eigentlich die Ursache der Substanz. Die Substanz hat drei Principien ihres Seyns: die Materie, die Form und die Zusammensetzung beider; und diese drei Principien lassen sich wieder auf eins zurückführen, auf die Grundursache. Da nun nichts sich selbst erzeugen und von sich selbst Ursache seyn kann, die Ursachen aber nicht in das Unendliche zurück-

gehen, und doch die Dinge nicht ohne Princip seyn können, so muſs es eine erste aller Ursachen geben.

191.

Die arabisch-aristotelische Philosophie diente aber nicht allein zur Begründung, sondern häufig auch zur Niederreissung des kirchlichen Glaubenssystems. So stellte Amalricus (Amalrich von Bene, st. 1209), Lehrer der Theologie zu Paris, folgende Sätze auf: Alles ist Gott und Gott ist alles. Der Schöpfer und das Geschöpf sind Eins. Die Ideen erschaffen und werden erschaffen. Der Endzweck aller Dinge ist Gott; denn alle werden in ihn zurückkehren, um unveränderlich in ihm zu seyn und in seinem Wesen zu beharren.

Amalrich's Schüler David von Dinanto erklärte sich über diese Principien so: Alle Dinge haben einerlei Wesen und machen eine wesentliche Einheit aus. Es giebt nehmlich drei Gattungen der Dinge: ewige und unkörperliche Substanzen, Seelen und Körper. Jede dieser Gattungen hat ihr eigenes, untheilbares Princip. Das Princip der ersten ist Gott, das der Seele der Geist, und das der Körper die Materie. Die drei Principien sind aber ihrem Wesen nach Eins; denn sonst müſsten sie durch eine Differenz verschieden seyn, die ihre Einfachheit aufheben würde. Darum kehren alle Principien in Eins zurück, und Gott ist das Wesen aller Dinge.

192.

Diese Sätze wurden von der Kirche verworfen, Amalrich auf einer Kirchenversammlung verurtheilt, und die aristotelische Metaphysik, die man für die Quelle solcher Irrlehren hielt, verboten.

Das Verbot der aristotelischen Schriften beförderte aber nur ihre schnellere Verbreitung, und

in der Philosophie erkannte man den Aristoteles als entscheidenden Richter an, so wie in Gegenständen des Glaubens die Aussprüche der Kirchenväter.

So folgte vorzüglich dem Aristoteles in der Philosophie Alexander von Hales (Alesius), ein Engländer, Lehrer der Theologie zu Paris (st. 1245), der sich durch die Consequenz und Bündigkeit seiner syllogistischen Dialektik den Beinamen Doctor irrefragabilis erwarb. Ausser dem Aristoteles, dessen Schrift über die Seele er commentirte, benutzte er die Schriften der Kirchenväter und der arabischen Ausleger des Aristoteles, vorzüglich des Avicenna.

Mehr Selbstdenker, als Alexander von Hales, war Wilhelm aus Auvergne (Arvernus), st. 1249; ein mit der arabischen Philosophie sehr vertrauter, überhaupt sehr gelehrter und gebildeter Philosoph. Vom Begriffe der Wahrheit stellte er sechs Bestimmungen auf. Die Wahrheit ist die Sache selbst; das Gegentheil des Scheins; das reine, unvermischte Wesen eines Dinges; das Wesen der Dinge, das in der Definition ausgedrückt wird; das Wesen des Schöpfers oder der Schöpfer selbst; die Entfernung des Widerspruchs in den Sätzen. Die Ewigkeit ist eine ununterbrochene, sich selbst gleiche Dauer; sie ist auf einmal ganz, ohne Theil und Succession; dagegen das Wesen der Zeit stete Veränderung ist. Die Welt ist nicht emanirt, sonst wäre sie ein Theil des Schöpfers, noch aus Gott entstanden, wie ein Schattenbild seines Wesens, sondern dadurch erschaffen, dafs Gott ihr Daseyn dachte. Durch das Denken Gottes ist auch das Gesetz und der Lauf der Dinge schon beim Anfange der Schöpfung bestimmt worden. Gottes Vorsehung verlieh den Dingen die Kräfte, sich selbst zu erhalten und zu beherrschen, und da von dieser

Vorsehung auch nicht die geringsten Naturwesen ausgeschlossen sind, so ist sie nicht eine allgemeine, sondern eine besondere. Der Uranfang aller Ursachen ist die freie Handlung des Schöpfers, folglich ist die Reihe der Ursachen und Wirkungen nicht absolut nothwendig; auch bestimmen sich die denkenden Wesen in der Welt nicht durch nothwendige Naturgesetze, sondern nach Freiheit. Das Böse in der Welt ist nur scheinbar; denn entweder ist es selbst Bestimmung, in der Ordnung des Ganzen gegründet, oder Mittel zur Besserung, also zum Guten führend. Die Erkenntnifs des Menschen wird durch die äusseren Gegenstände bestimmt, die Erkenntnifs Gottes aber ist eine innere, schlechthin freie und unveränderliche. Gott ist schlechthin einfach und untheilbar, und doch zugleich überall gegenwärtig; seine Ausdehnung ist nehmlich eine geistige, gleichwie ein Gattungsbegriff die Individuen in sich fafst, ohne sie körperlich in sich zu begreifen. Die Seele ist ein einfaches, für sich bestehendes, vom Körper unabhängiges Wesen. Das Misverhältnifs zwischen Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe im gegenwärtigen Leben macht die Fortdauer der Seele nach dem Tode und eine zukünftige moralische Vergeltung nothwendig.

Vincent von Beauvais (Bellovacensis) hieng gleichfalls ganz von der arabisch-aristotelischen Philosophie ab. Das Allgemeine ist das wahrhaft Seyende, dessen Existenz dadurch bewiesen ist, dafs wir eine Erkenntnifs von ihm haben; das Besondere hingegen ist zufällig und veränderlich. Das Allgemeine ist Eins, nicht der Materie, sondern dem Wesen nach; erst durch die einzelnen körperlichen Dinge wird es körperlich. Vom metaphysisch Allgemeinen, welches das allgemeine Wesen selbst ist, mufs unterschieden werden das

logisch Allgemeine, welches das Allgemeine ist, insofern es durch Worte bezeichnet wird.

193.

Am meisten begründete die Herrschaft der aristotelischen Philosophie Albert der grosse, geb. zu Lauingen in Schwaben 1193 oder 1205, Bischof zu Regensburg, st. in Cöln 1280. Das Wesen eines Dinges ist doppelt bestimmbar, insofern es absolut ist und von aller Materie unabhängig: reines Seyn, und insofern es in einer Materie vorhanden und individuell ist: hypothetisches Seyn. Das absolute Wesen des Dinges ist das Allgemeine, das entweder schlechthin absolut ist, ganz an und für sich, oder relativ absolut, d. i. anderen das Daseyn mittheilend; jenes existirt nur im Verstande, dieses auch in den Dingen ausser uns. Das individuell Allgemeine ist wiederum doppelt: Vollendung der Zusammensetzung oder Wirklichkeit (actus), und gesammtes Seyn des Dinges (quidditas). Die Form bestimmt das wahre Seyn des Dinges, und durch die Materie wird das Ding erst zu einem objektiv-realen; daher Materie und Form zur objektiven Realität schlechthin nothwendig sind. Der Gegenstand der Metaphysik ist das Ding mit seinen Eigenschaften. Das Ding an sich ist keiner Definition fähig, denn es ist das Erste, Absolute und schlechthin Einfache. Das Ding an sich wird an sich oder in einem anderen betrachtet; zu dem anderen verhält es sich entweder, wie die Ursache des Seyns desselben, als wesentliche Form oder Substanz, oder wie die Wirkung des Seyns des anderen, als Accidenz. Die Form, das Ding begränzend, giebt ihm Einheit, in Verbindung mit der Materie Realität und Wahrheit; der Zweck des Dinges aber bestimmt seine Güte. Bei den Verhältnifsbegriffen ist das objektive Verhältnifs, das in den Dingen seiner Möglichkeit nach

gegründet ist, zu unterscheiden von der subjektiven Beziehung des einen auf das andere, wodurch das objektive Verhältnifs wirklich wird. Die Zeit und Ewigkeit gründen sich auf den Begriff der Dauer. Diese ist dreifach: 1) absolut, untheilbar, schlechthin einfach und unbegränzt: die Ewigkeit; 2) endlos, ohne absolute Einfachheit und Untheilbarkeit: das Aevum; 3) endlich und mit jedem Momente vergänglich: die Zeit.

Die Seelenthätigkeit ist absolut und relativ, in ihrer Beziehung auf den Körper; in letzterer Hinsicht ist sie das Princip des Lebens, die thätige Form des Körpers; als absolute aber besteht sie einzig in sich, durch ihr eigenes Wesen bestimmt. Den fünf Sinnen ist die Empfindung gemeinschaftlich; also mufs es auch einen gemeinschaftlichen, ihnen zum Grunde liegenden Sinn geben: das Bewufstseyn. Die Fähigkeit, Eindrücke und Bilder der Sinnengegenstände aufzunehmen, ist ein leidendes Vermögen; die Fähigkeit dagegen, sie aufzubewahren, in das Bewufstseyn wieder zurückzurufen, und freithätig sie zu bilden, ist Thätigkeit; und zu dieser gehören das Gedächtnifs, die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen. Alle diese Fähigkeiten haben ihren besonderen Sitz im Gehirne. Der leidende Verstand ist ein blofs receptives Vermögen, auf welches sich die Möglichkeit der Begriffe gründet; der thätige Verstand erhebt die möglichen Begriffe zur Wirklichkeit und Bestimmtheit, gleich dem Lichte, das dem Gegenstande die Farbe wirklich giebt, dagegen der leidende Verstand gleich der Farbe ist, die ein Gegenstand haben kann. Der thätige Verstand ist eine reine, mit der Materie nicht vermischte Kraft, ihr Wesen lautere Thätigkeit. Der menschliche Verstand steht in Zusammenhang mit dem göttlichen. Die Seele ist ein einfaches, untheilbares Wesen

(ein totum potestativum), dem Punkte vergleichbar; ihr Daseyn ist aber zufällig, folglich besteht sie ihrem Wesen nach aus einem Subjekte und der Existenz desselben, dagegen die Gottheit absolut einfach ist. Das Mittel der Vereinigung von Seele und Körper ist von Seiten des Körpers die Empfänglichkeit der körperlichen Organe für die Empfindung von Eindrücken, welche in der natürlichen Wärme des Körpers gegründet ist, von Seiten der Seele ein feiner, flüchtiger Geist, der die von den Organen aufgenommenen Bilder zum Bewufstseyn bringt.

Der Grund des Seyns überhaupt liegt in einer allgemeinen Ursache ausserhalb der Welt; diese erste, allgemeine Ursache der Welt ist Gott. Nichts kann sich selbst hervorbringen, das Daseyn einer Welt setzt also eine höhere Ursache, einen Schöpfer voraus. Alle möglichen Ursachen in der Welt müssen, da die Reihe der Ursachen nicht in das Unendliche zurückgehen kann, eine Grundursache haben, in welche sie sich, wie die individuellen Begriffe in den Gattungsbegriff, auflösen. Diese Grundursache ist ihrem Daseyn nach nothwendig, und von keiner anderen Ursache abhängig. Darum ist das Urwesen so unbedingt, dafs weder auf mögliche noch auf wirkliche Weise etwas vor ihm vorhanden ist, wodurch es bestimmt würde. Gott ist folglich schlechthin einfach, unkörperlich, einzig, so dafs in ihm Seyn und Wesenheit durchaus Eins sind, unveränderlich und allmächtig. Gott erschuf alles seiner Vernunft gemäfs höchst zweckmässig. Das Wesen und die Erkenntnifs Gottes ist reine, ununterbrochene Thätigkeit, und er erkennt die Dinge nicht, insofern sie als Geschöpfe von ihm getrennt sind, sondern durch sein eigenes Wesen, indem er sich als ihren Schöpfer denkt. Der göttliche Geist, als Princip aller Dinge, be-

greift die von aller Materie reinste Form; denn er ist die höchste Einfachheit; darum auch ist seine Erkenntnifs die vollkommenste. Die Begriffe der Formen der Dinge sind in der göttlichen Vernunft so zur Einheit verbunden, wie die Folgen in ihrem Grunde: gleich dem Lichte, das sich nur in den von ihm beschienenen Körpern vielfach offenbart, an sich aber Ein Licht ist. Die Allwissenheit Gottes ist ohne Fatalismus; denn es tritt durch sie nicht die Nothwendigkeit des Folgenden (des durch das Vorhergehende, als seine Ursache, Bestimmten), sondern nur die Nothwendigkeit der Folge ein, nach welcher das Vorhergehende nicht Ursache ist. Gott, als dem selbstständigsten Wesen, das unbedingte Ursache seiner selbst ist, kömmt die absoluteste Freiheit zu und ein höherer Wille, der rein von allem Bedürfnisse und aller Veränderlichkeit gedacht werden mufs.

Das Uebel ist blosse Privation des Guten; sein Grund liegt in den endlichen Wesen, die, nicht durchaus gut und vollkommen, einer Abweichung vom Guten fähig sind, vermöge ihrer Abstammung aus dem Nichts, das gleichfalls eine Privation ist. Das Uebel dient in Rücksicht auf die intensive Vollkommenheit als Gegensatz selbst dazu, das Gute bemerkbarer und herrlicher zu machen.

194.

Albert des grofsen Schüler, Thomas von Aquino (geb. 1224 auf dem väterlichen Schlosse Roccasicca im Neapolitanischen, st. 1274), Doctor universalis und angelicus, erwarb sich die gröfsten Verdienste um die Verbreitung und Erklärung der aristotelischen Philosophie. — Das Wirkliche ist entweder wesentliches oder zufälliges Seyn, Substanz oder Accidenz. Was der Substanz nach wirklich seyn kann, ist die erste Materie, was als Accidenz wirklich seyn kann, das Subjekt. Durch

das Subjekt wird das Accidenz wirklich. Das Subjekt ist an und für sich bestehend, die Materie dagegen gelangt nur durch die Form zum Daseyn; die Form ist also die Wirklichmachung, und zwar substanziell, wenn sie das Ding der Substanz nach, und accidentell, wenn sie es dem Accidenz nach wirklich macht. Das Uebergehen zur Form ist ein Bewegen und Entstehen; sonach giebt es eine substanzielle Entstehung, wenn die Materie die Form annimmt und überhaupt zur Existenz gelangt, und eine relative, wenn die Materie ein bestimmtes wird. Entstehen ist Uebergehen vom Nichtseyn (demjenigen Nichtseyn, das seyn kann, d. i., dem Möglichen) zum Seyn, Vergehen ist Uebergehen vom Seyn zum Nichtseyn. Das Entstehen setzt also 1) etwas voraus, das seyn kann (die Materie); 2) etwas, das noch nicht ist, was es werden soll (Privation); und 3) etwas, wodurch das Wirkliche wird (Form). Diese drei Bedingungen des Entstehens sind die Principien der Natur. Die Materie ohne alle Form ist die erste Materie, die deſshalb auch nicht definirt werden kann, weil alle Definition erst durch die Form möglich wird; auch ist sie bloſs der Möglichkeit nach vorhanden, weil erst die Form die Wirklichkeit setzt. Das, was die Materie zur Form hervorruft, ist ein thätiges Princip, als wirkende Ursache; alles aber handelt und wirkt zu einem Zwecke; daher muſs ausserdem noch eine Endursache angenommen werden. Die Verbindung der Materie und Form ist das Wesen der zusammengesetzten Substanzen. Das Ding überhaupt (die Materie) drückt der allgemeine Begriff aus, die bestimmte Materie aber bezeichnet die Individuation.

Die Dinge, welche ein von ihrem Wesen verschiedenes Daseyn haben, setzen, da sie ihr Daseyn nicht von sich selbst haben können, eine höhere Ursache voraus; und weil die Reihe der Ur-

sachen und Wirkungen nicht in das Unendliche fortgehen kann, so mufs ein Wesen existiren, das sein Daseyn durch sich selbst hat, und dessen Daseyn Eins ist mit seinem Wesen. Diese erste Ursache alles Seyenden ist Gott. Die Gottheit ist nach ihren Eigenschaften für uns erkennbar; diese sind mit ihrem Wesen schlechthin Eins. Gott ist eine für sich bestehende und ihrem Daseyn nach von nichts anderem abhängige Substanz; er ist einzig und die erste Ursache alles Seyenden; das erste Princip der Bewegung, folglich selbst unbeweglich und unveränderlich, ohne Succession; was er ist, ist er auf einmal von Ewigkeit zu Ewigkeit, als das einfachste Wesen, welches nur der menschliche Verstand, unvermögend, es rein aufzufassen, in Begriffe und Eigenschaften trennt; alle Leidenheit, Accidentalität und Differenz sind von Gott entfernt; denn in ihm sind Wesen und Seyn schlechthin Eins, und ausser seinem Wesen ist nichts in ihm. Gott kann nicht gedacht werden als das Seyn überhaupt oder die Form aller Dinge; denn alle Dinge müfsten dann absolute Einheit seyn, was die Gottheit ist, und Gott selbst wäre, als das allgemeine, vom Individuellen (Wirklichen) abgesonderte Seyn, ein blosses Gedankending. Alles reine und unvermischte ist vollkommen; Gott ist aber das reine und einfache Seyn selbst, also ist er das vollkommenste Wesen, alle mögliche Vollkommenheit des Seyns in sich fassend. Ferner setzt alles Unvollkommne das Vollkommne voraus; denn es ist nur Privation desselben; Gott ist nun der Grund aller Dinge; folglich das vollkommenste Wesen. Als das vollkommenste Wesen ist er unendlich und gut, und zwar das höchste Gut, weil er das reine, absolute Seyn ist, alles nach dem Seyn strebt, und das, wonach alles strebt, gut ist. Ohne vorhandene Materie erschuf Gott vermöge seiner

unbegränzten Allmacht und Freiheit die Welt. Durch die Verschiedenheit der Dinge offenbart sich die Allmacht und die alles weise ordnende Vernunft Gottes; er brachte aber die Dinge hervor, daſs sie an seiner Güte Theil nähmen.

Das Böse ist nur Beschränkung des Guten und beruht selbst auf dem Guten; daher kann es auch das Streben des Menschen nach dem höchsten Gute nicht vereiteln. Des Menschen Bestimmung ist, sich auf das Möglichste Gott zu verähnlichen. Dazu führt ihn die Betrachtung der Wahrheit, die ihn zuletzt zum Anschauen Gottes erhebt.

195.

Heinrich Goethals, von Munda bei Gent, ein Zeitgenosse des Thomas von Aquino (st. 1293), Doctor solemnis, war, wie Thomas, Realist, indem er den Universalien Realität beilegte. Die Individualität ist mit der Existenz nothwendig verbunden, dagegen das Wesen eines Dinges seine Existenz nicht voraussetzt; denn es kann dem Wesen nach eben so allgemein, als individuell seyn. Wesen und Daseyn, ersteres als das Princip des Daseyns gedacht, setzen ein höheres Princip voraus, welches das Wesen mit dem Daseyn verbunden hat, weil man nicht in das Unendliche zurückgehen kann; dieses höhere Princip kann aber nur ein solches seyn, in welchem Wesen und Daseyn nicht unterschieden sind, und durch welches auch in den creatürlichen Dingen dieser Unterschied aufgehoben wird. Die Materie hat ein ursprüngliches, von aller Form getrenntes Daseyn. Die Zeit ist in den Dingen so gut, wie in der Seele; denn allen Bewegungen und Veränderungen der Dinge muſs etwas beharrliches und dauerndes zum Grunde liegen; die Zeit beruht aber auf Vergleichung des Vergangenen und Zukünftigen mit dem Gegenwärtigen, also auf einer Thätigkeit der Seele;

darum ist sie zugleich subjektiv. Der leere Raum ist in der Natur undenkbar, weil überall Materie ist, die ohne Ausdehnung und Form in der Wirklichkeit nicht seyn kann; dennoch kann Gott vermöge seiner Allmacht den leeren Raum als etwas negatives erzeugen, wenn er einen Körper vernichtet und die ihn umgebenden Körper verhindert, seinen Raum einzunehmen. Die Empfindung ist nicht blosse Leidenheit; denn bei jeder Veränderung eines Dinges ist das Leidende vermöge der Zurückwirkung zugleich thätig. Es giebt auch unmittelbare Erkenntnisse, die nicht durch den Begriff bedingt sind; der Verstand z. B. ist Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnifs. Das Denkvermögen kömmt eigentlich dem leidenden Verstande zu, welcher die Erscheinungen, die der thätige Verstand von den materiellen Bedingungen gereinigt und zu Begriffen vorbereitet hat, in sich aufnimmt und ihnen die Form der Begriffe giebt, den erkannten Gegenständen sich selbst verähnlichend.

Der Wille ist von der Erkenntnifs des Guten schlechthin unabhängig, so dafs er auch das Böse wählen und das geringere Gut dem grösseren vorziehen kann. Die Seelenvermögen sind blofs dem Namen, nicht der Substanz nach, verschieden; sie gehören zum Wesen der Seele und haben in diesem allein ihren Grund.

196.

Eben so beschäftigte sich Richard von Middleton (de media villa), Doctor solidus, fundatissimus, copiosus (st. zu Oxford um 1300), mit deutlicherer Entwicklung der philosophischen Probleme. Der Begriff der Gattung schliefst die Möglichkeit in sich, der Begriff der Differenz oder Individualität die Form; Gott ist aber die absolute Wirklichkeit; also gehört er weder zu einem Be-

griffe der Gattung, noch der Besonderheit. Das Wesen der Gottheit und das der Dinge ist darin verschieden, daſs das Wesen der Gottheit ihr absolutes Seyn, das Wesen der Geschöpfe hingegen nur eine Nachbildung desselben ist; denn Gott ist die absolute, durch sich selbst bestehende Substanz, und die Dinge sind nur durch die göttliche Substanz vorhanden. In Hinsicht auf Gott sind Schöpfung und Erhaltung wesentlich Eins, in Beziehung auf die Geschöpfe aber sind sie verschieden; denn die Schöpfung ist Erzeugung des Seyenden aus dem Nichtseyenden, und die Erhaltung geht auf die Fortdauer des schon Hervorgebrachten. Daſs die Welt aus einer ewigen Materie von Ewigkeit her gebildet sei, widerspricht sich selbst; denn um die Welt aus der ewigen Materie zu erschaffen, ist doch wenigstens ein Augenblick nöthig, der, weil kein anderer ihm vorhergeht, der erste ist, folglich einen Anfang in der Zeit setzt. Eben so wenig kann die Welt von Ewigkeit her aus dem Nichts erschaffen seyn. Auch ist die Welt, das Produkt der Schöpfung, ihrem Wesen nach vom Schöpfer verschieden, und hat von ihm ihr Daseyn, also ihre neue Existenz erhalten; folglich kann sie nicht von Ewigkeit her seyn. In der Materie liegt die Möglichkeit zur künftigen Entstehung der Form; der wirklichen, vollendeten Existenz aber nach liegt die Form nicht in der Materie.

Gott ist vermöge seiner unendlichen, geistigen Ausdehnung in jedem Theile des Raumes ganz, ohne körperlich ausgedehnt zu seyn, so wie die Seele; nur ist die geistige Ausdehnung der Seele begränzt, dagegen die der Gottheit unendlich. Die sinnlichen Seelenkräfte, als die Triebe, Neigungen u. s. w., haben ihren Grund in einem materiellen Principe, die Vernunft aber hat ihr Princip

im Geiste, und kann nur durch eine unmittelbare Schöpfung Gottes entstehen, wenn die Körper zur Aufnahme der Vernunft vorbereitet sind.

Das Böse ist vierfach: Sündenschuld; Strafe; blosses Leiden, wenn es nicht Folge eines Verbrechens oder einer Strafe ist; und Uebel, das in der Zerstörung lebloser Dinge besteht. Das erstere Uebel entspringt aus der Unvollkommenheit des moralischen Handelns, die drei letzteren aber schreiben sich von der Gottheit her.

197.

Auch Aegidius Colonna (de Columna), ein Schüler des Thomas von Aquino und des Bonaventura, Doctor fundatissimus (st. 1316), bemühte sich, den Sätzen der speculativen Philosophie mehr Deutlichkeit und Bestimmtheit zu geben. Die Individuation gründet sich auf die Verbindung der Materie mit einem Accidenz. Das absolute Seyn ist unendlich, ganz durch sich selbst bestehend; das selbstständige ist in das absolute aufgenommen und desselben theilhaftig, ohne es ganz zu erreichen; und das mitgetheilte Seyn hängt vom absoluten ab; daher ist es endlich und bedingt. Das absolute und reine Seyn ist als unendliches unwandelbar, das mitgetheilte, dem absoluten entgegenstehende, läfst eine unendliche Vervielfältigung und Verwandlung zu, weil sich das absolute Seyn über eine Unendlichkeit von beschränkten Dingen verbreiten kann. Das mitgetheilte Seyn war zuvor nur der Möglichkeit nach; seine Wirklichkeit verdankt es daher dem absolut Wirklichen. Auch setzt alles ein Princip voraus, die existirenden Dinge folglich ein auf das vollkommenste Existirendes, schlechthin Einfaches: dieses ist das absolute Seyn. Die Materie ist blosses Vermögen, ohne Form oder Wirklichkeit, ein Mittelwesen zwischen dem Nichts und dem wirklichen Dinge. Die In-

tension des Accidenz hängt nicht vom Wesen desselben ab; denn dann würde das Accidenz selbst verändert und in seiner bestimmten Wesenheit aufgehoben; sondern von dem Subjekte, auf welches das Accidenz wirkt, und dessen grösserer oder geringerer Fähigkeit, die Wirkung aufzunehmen. Ein Wesen kann auf sich selbst wirken, insofern ein Wirkendes und Leidendes in ihm unterschieden sind, wie die Seele auf den Körper. Die Wahrheit liegt in der Beziehung der Gegenstände auf den Verstand, aber auch in den Objekten; letzteres, weil die Objekte den Begriff erzeugen, ersteres, insofern sich der Verstand im Begreifen des Objekts diesem verähnlicht, so dafs es eben so im Verstande ist, wie an sich. Das Verhältnifs des Verstandes und der Objekte zu einander kann aber dreifach gedacht werden: 1) so, dafs das Objekt den Begriff erzeugt: reale, metaphysische Wahrheit; 2) so, dafs der Verstand das Objekt hervorbringt: denkbare, logische Wahrheit; 3) so, dafs ein höheres Princip, die Gottheit, beide erschafft: absolute, unendliche Wahrheit.

Dem bösen Willen geht nicht immer der Irrthum des Verstandes vorher; denn der böse Wille strebt nach einem scheinbaren Gute, das entweder einen Fehlschufs und eine Täuschung der Vernunft oder eine Begierde zum Grunde hat; im ersteren Falle entspringt das Wollen des Bösen aus dem Irrthume des Verstandes, im letzteren aber aus der Leidenschaft und Begierde, die uns die Gegenstände anders darstellen, als sie sind.

198.

Als Gegner des Thomas v. Aquino trat Johann Duns Scotus auf, geboren in Northumberland um 1275, st. zu Cöln 1308, mit Recht Doctor subtilis genannt. Er bildete eine Partei, die Scotisten, die lange Zeit mit den Thomisten, den realistischen

Anhängern des Thomas, im Zweikampfe lebten. Die Methode seines Philosophirens war, die Thesen und Antithesen einander entgegen zu setzen und für und wider zu disputiren, ohne eigentlich zu entscheiden. Das Ding ist in der weiteren Bedeutung alles, was nicht nichts ist, sei es rational oder real (das Nichts ist entweder absolutes Nichts, das sich selbst widerspricht, oder relatives, das nicht ausser dem Verstande ist und seyn kann); in der engeren Bedeutung ist das Ding das absolut Reale, das den Accidenzen zum Grunde liegt; und in der engsten ist es das Ding an sich, die Substanz. Die Verhältnisse sind von den Gegenständen real verschieden, weil sich die Gegenstände auch ohne Verhältnisse denken lassen. Auch kann ein Ding keine entgegengesetzten Beschaffenheiten, als Gleichheit und Ungleichheit, in sich enthalten, wenn es nicht selbst von ihnen verschieden ist. Die Verhältnisse sind aber real (nicht blofs logische Beziehungen des Verstandes auf die Objekte), weil sonst die Realität der Einheit des Weltalls aufgehoben würde; denn die Theile des Universums müssen in einer wirklichen Beziehung auf einander, also in einem Wechselverhältnisse stehen, welches, wenn es nicht real ist, auch die reale Einheit des Weltganzen aufhebt. Das Allgemeine ist als Realität in den Objekten gegründet, und es wird dem Verstande gegeben (objektive Realität der allgemeinen Begriffe). Der letzte Grund der Individualität ist die individuelle Einheit (haecceitas), wodurch das Ding ein bestimmtes ist. Entstehen ist Uebergehen aus einem Entgegengesetzten in das andere; ein Gegensatz kann sich aber nicht selbst in den anderen verwandeln; folglich mufs beiden Gegensätzen und ihrem Wechsel ein Subjekt zum Grunde liegen; dieses ist die Materie, die reale Grundlage der Formen, das Princip der Natur, die Ursache

an sich, ein Wesen, das durch sich seyn kann, aber nicht wirklich ist, wenn es nicht wirklich aus sich hervorgebracht ist. Auch ohne Form ist daher die Materie, als ein Wesen für sich, und wird durch Gottes Allmacht zur Wirklichkeit erhoben. Die Materie ist in das Unendliche theilbar. Ein leerer Raum ist unmöglich.

Die Vermögen der Seele sind an sich Eins, nur formell verschieden; denn sie sind Beschaffenheiten, die aus ihrem Subjekte nothwendig fliessen, so wie Einheit, Wahrheit und Güte in einem Dinge als Eigenschaften, die aus ihm fliessen, mit ihm real Eins sind und nur logisch unterschieden werden. Die Erkenntnifs ist actuell, wenn sie sich auf ein dem Verstande unmittelbar gegebenes Objekt bezieht, habituell, wenn der Verstand gewisse Vorstellungen freithätig zurückruft und sich vergegenwärtigt, und virtuell, wenn etwas in einem Objekte als ein Theil des Hauptbegriffs, nicht aber selbst als ein Hauptbegriff vorgestellt wird. Die Begriffe sind schlechthin einfache, wenn sie sich nicht weiter auflösen lassen, wie der Begriff des Dinges überhaupt, und nicht schlechthin einfache, wenn sie durch einen Act des blossen Denkens ohne Urtheil aufgefafst und in mehrere besonders vorstellbare Begriffe aufgelöfst werden können, wie der Begriff einer Art. Es giebt unmittelbar einleuchtende und nicht zu bezweifelnde Grundsätze, aus denen sich sichere Folgerungen ergeben, so sehr auch die Sinne täuschen. Der Verstand vermag daher allerdings feste Wahrheit zu erkennen, ohne höheren, übernatürlichen Einflufs; jedoch hebt dieses nicht die göttliche Erleuchtung des menschlichen Verstandes auf.

Der Wille bewegt sich selbst, so wie die Ursache, in welcher das Zufällige seinen Grund hat, sich selbst bestimmt. Die Einfachheit der Geschöpfe

besteht in der Realität (Wirklichkeit) der Geschöpfe, die mit Privation (Negation) verbunden ist, dagegen die Einfachheit des göttlichen Wesens reine Realität ist ohne alle Privation. Die Sterne wirken auf die Elemente und die Natur, mittelbar demnach auch auf den menschlichen Geist und Willen ein.

Das unendliche Wesen der Gottheit kann man nur durch Gründe aus dem Daseyn des Endlichen erkennen; daher sind die apriorischen Beweise dafür verwerflich. Das Bestimmbare kann nur durch ein anderes bestimmt und erzeugt seyn, weil es sich als bestimmbares nicht selbst bestimmen kann; das Bestimmende aber kann nur die erste absolute Ursache seyn; sonst würde das Princip in das Unendliche zurückgehen. Die erste absolute Ursache alles Seyenden ist das vollkommenste Wesen, dessen Geist und Wille mit seinem Wesen Eins sind, unendlich, allmächtig, allgegenwärtig. Der göttliche Wille kann durch ein einfaches, uneingeschränktes Wollen auf alle möglichen Objekte des Willens gehen. Gott kann als das höchste Wesen nach seinem Willen Gesetze für die untergeordneten freien Wesen geben und wieder aufheben. Die Liebe zu Gott, als dem vollkommensten Wesen, ist die einzige nothwendige Bedingung des höchsten Endzwecks des Menschen, der Seligkeit.

199.

Einer der berühmtesten Schüler des Scotus war Franciscus de Mayronis (st. zu Piacenza 1325). Das Princip der Philosophie mufs als unmittelbar gewifs alle Demonstration begründen, selbst aber keiner bedürfen, es mufs das höchste Allgemeine, nothwendig und unwandelbar seyn. Dieses Princip ist der Satz: von jedem ist die Bejahung oder die Verneinung wahr, aber von keinem zu-

gleich; der Inhalt des Princips ist das Ding überhaupt, als das allgemeine Subjekt. Die reine Realität und Vollkommenheit ist dasjenige, das besser ist, als alles mit ihm nicht zugleich mögliche; so sind alle reinen Vollkommenheiten Gottes besser, als alles mit ihnen nicht zugleich mögliche oder ihnen widersprechende. Die Dinge an sich selbst sind auf vierfache Weise von einander unterschieden: wesentlich, reell, formell und quantitativ. Der wesentliche Unterschied ist theils dadurch gesetzt, daſs ein Ding ohne das andere vergehen und fortdauern kann, theils auch darauf gegründet, daſs es in nothwendiger Abhängigkeit von ihm steht; reell verschieden ist von dem andern, was von ihm hervorgebracht ist, was ohne das andere nicht entstehen kann, was ohne ein anderes vergeht, und was, auch getrennt von dem anderen, für sich fortdauert; der formelle Unterschied bestimmt sich nach der Definition, insofern die Definition des einen Gegenstandes etwas enthält, was der Definition des andern mangelt; nach der Division, wenn die Dinge durch entgegengesetzte Differenzen geschieden sind; nach der Beschreibung, wenn sie von den Gegenständen verschieden ist; und nach der Demonstration, wenn aus den Begriffen der Dinge vermittelst der Demonstration verschiedene Folgen abgeleitet werden. Der quantitative Unterschied gründet sich auf das Wesen und seine Beschaffenheit. Die Relation ist das auf ein anderes sich beziehende; daher kann sich kein Ding selbst hervorbringen (denn das Hervorgebrachte kann nur auf das Hervorbringende bezogen werden), noch auch sich selbst bewegen und auf sich selbst wirken. Die Relation ist nicht ein bloſs logisches, sondern ein reelles Wesen; denn sie wird durch die Sinne erkannt, alles aber durch die Sinne erkannte ist reell. Sie ist zwar keine Substanz, aber

auch kein Unding, sondern eine Beschaffenheit, die existiren und nicht existiren kann. Die Realität des Verhältnisses ist von der Realität ihres Subjekts verschieden; denn wenn von zwei ähnlichen Dingen, die im Verhältnisse zu einander stehen, das eine aufgehoben wird, so wird auch die Relation aufgehoben, wenn gleich das andere Ding, das zum Wechselverhältnisse gehörte, fortdauert. Das Allgemeine existirt nicht blofs im Verstande; denn sonst würde alle Realerkenntnifs aufgehoben; dem Besonderen vorhergehend kann es auch ohne dasselbe existiren. An sich und der Wirklichkeit nach existirt das Allgemeine weder im Verstande, noch in den Dingen, sondern in beiden nur accidentell, d. h., es kömmt ihm die Existenz nicht wesentlich zu, weder im Verstande, noch ausser demselben. Die Verschiedenheit der sinnlichen Empfindungen entspringt aus dem Gemeinsinne, nicht aus der Täuschung der besonderen Sinne bei den verschiedenen Individuen. Es giebt eine gewisse Erkenntnifs und unmittelbar evidente Sätze, deren Wahrheit aus ihnen selbst erkannt wird, so dafs sie keines Beweises bedürfen; nur das Evidente der Sinnenwahrnehmung kann bewiesen werden. Deutlich ist die Erkenntnifs, welche die Theile des Gegenstandes im Begriffe desselben richtig unterscheidet.

Gott, als das absolut Einfache, läfst sich nicht definiren und beweisen. Das Göttliche ist durchaus sich selbst gleich, folglich ist Gott einzig. Seine Eigenschaften sind in seinem Wesen reell gegründet, und es findet zwischen ihnen ein reeller Unterschied statt, der aber die Einfachheit des göttlichen Wesens nicht aufhebt; denn ohne Zusammensetzung und keiner Auflösung fähig sind sie in Gott vereinigt. Als das vollkommenste Wesen ist Gott unveränderlich; denn er ist und hat alles, was er seyn

und haben kann. Die Schöpfung setzt keine Veränderung in sein Wesen, sondern in das Erschaffene; denn durch das erschaffende Wollen wird nicht die Gottheit, sondern das Objekt verändert. Gott handelt als Schöpfer nicht nach Naturnothwendigkeit, sondern nach Freiheit.

200.

Des letzteren Zeitgenosse Hervaeus Natalis, aus Bretagne (st. 1323), erklärte das Gedankending für das, was aus einer bestimmten objektiven Erkenntnifs im Verstande entspringe, insofern es den wirklichen Dingen entgegenstehe. Das höchste Geschlecht bezeichnet mit allen Differenzen bis auf die unterste Gattung herab dasselbe; in Rücksicht auf die verschiedenen Dinge aber gründen sich die Differenzen einzig auf diese. Der Unterschied der Relation vom Unbedingten liegt darin, dafs jene auf ein anderes gerichtet ist. Die Relation bezeichnet ein doppeltes: ein Positives in dem Dinge selbst, das bezogen wird, und etwas, worauf es bezogen wird; in Rücksicht des ersteren ist die Relation von ihrem Subjekte nicht verschieden, nur in Rücksicht des letzteren; darum ist die Relation auch nicht von ihrem Subjekte reell verschieden. Das Ganze, als solches, ist nicht seine Theile selbst, es besteht nur aus seinen Theilen; sonst wäre es zugleich Einheit, als Ganzes, und Vielheit, als seine Theile, was sich widerspricht; es ist Eins, aus mehreren bestehend. Die Zeit ist als successive Bewegung und Veränderung der Dinge etwas objektives, und dafs ein denkendes Subjekt diese Succession wirklich wahrnehme, ist zur objektiven Existenz der Zeit nicht nothwendig erfoderlich. Die Verschiedenheit der Intensionsgrade gründet sich darauf, dafs einige Qualitäten ihrem Wesen nach verschiedene Grade der Vollkommenheit zulassen, oder einen Umfang in ihrem

Wesen haben, vermöge dessen ein Accidenz mehr oder weniger im Subjekte seyn kann.

Die Welt ist ewig, und zwar so, daſs die unendliche Zahl von Dingen, die Gott die Ewigkeit hindurch geschaffen, nicht zugleich, sondern successiv zur Existenz gekommen ist. Die Form ist ihrer Natur nach nur etwas wirkliches; sie kann daher nicht der Möglichkeit nach in der Materie liegen; auch würde die Materie eine unendliche Menge von Formen in sich enthalten und, wenn die Formen aus ihr hervortreten sollten, zum mitwirkenden, thätigen Principe gemacht. Die Form kann zwar ohne die Materie weder entstehen, noch existiren, doch wird sie von einem der Materie mitgetheilten Principe hervorgebracht. Dieses Princip sind die thätigen Kräfte und Keime (rationes seminales), die den Dingen mitgetheilt werden, nicht ursprünglich und wesentlich in der Materie befindlich.

Freiheit ist das Vermögen, in Beziehung auf denselben Gegenstand und in demselben Augenblicke etwas oder das Gegentheil davon zu thun. Die Freiheit wirkt zuerst und unmittelbar, weil sie durch nichts anderes bestimmt wird, obgleich die Selbstthätigkeit des Willens keine absolute ist; denn an sich ist der Wille zwar die Ursache seiner eigenen Thätigkeit, aber davon, daſs er sich in einem bestimmten Falle und auf eine bestimmte Weise thätig zeigt, liegt die Ursache in der Einwirkung der Dinge auf ihn. Der Wille strebt nach dem Guten, und die Vorstellung der wirklichen Objekte, als der individuellen Güter, bestimmt den Willen vermittelst der Verstandesreflexion.

Gott ist ein schlechthin einfaches Wesen, mit Eigenschaften begabt, deren Mehrheit seine Einfachheit nicht aufhebt; denn keine entspricht seinem Wesen ganz; darum muſs es durch mehrere

ausgedrückt werden. Die Begriffe von den Attributen des göttlichen Wesens sind nicht als Nebenbegriffe zu betrachten, die durch Vergleichung mit einem Hauptbegriffe von Gott entstünden, sondern sie sind Begriffe, die unmittelbare Realitäten in der Gottheit ausdrücken.

201.

Die Nichtigkeit dieses dialektischen Spieles mit Begriffen scheint zuerst Wilhelm Dürand von St. Pourçain in Auvergne (st. 1332 als Bischof zu Meaux), früher Thomist, späterhin aber Gegner dieser Schule, erkannt zu haben. Das Gedankending ist eine solche Bezeichnung des Gegenstandes, durch die man ausdrückt, daſs er nur auf einer bestimmten Vorstellungsweise und einer besondern Geistesthätigkeit beruhe, so wie die Begriffe der Gattung und des Allgemeinen überhaupt. Die Gedankendinge existiren folglich nur, insofern die Thätigkeit des Geistes existirt, durch welche sie bewirkt werden, und in der sie bestehen. Das wirkliche Ding dagegen ist dem Daseyn nach in einem äussern Objekte gegründet, so daſs seine Existenz nicht vom Geiste abhängig ist. Die Gedankendinge sind verschieden, wenn sie in den blossen Begriffen des Verstandes verschieden sind, die Verschiedenheit der wirklichen Dinge hingegen beruht nicht auf dem Denken des Verstandes. Die Verhältnisse sind real, wenn sie sich auf die Gegenstände selbst gründen, logisch aber, wenn sie bloſs im Begriffe enthalten sind. Die reale Relation ist bei den endlichen Dingen von ihrem Subjekte real verschieden; denn das Seyn für sich und das Seyn in einem anderen sind von den Dingen, auf die sie sich gründen, real verschieden; sie lassen sich von einander trennen, so daſs das eine ohne das andere real bleibt. Das logische Verhältniſs aber ist von seinem Subjekte

nicht real verschieden; denn wenn zwei Dinge ähnlich genannt werden, so heifst dieses so viel, als, das eine Ding ist so, wie das andere ist. Das Seyn läfst als Existenz keine Verschiedenheit der Grade zu; diese kann allein in dem Wesen der Qualitäten statt finden. Die verschiedenen Intensionsgrade haben ihren Grund theils in der Beschaffenheit der einwirkenden Ursachen, theils in der Beschaffenheit des die Qualität aufnehmenden Subjekts. Dieselbe numerische Qualität kann verschiedene Grade annehmen; als Einheit ist sie aber nicht untheilbar, sondern ein theilbares Continuum, und zwar so, dafs die Theile nicht neben einander (in der Ausdehnung), sondern succesiv existiren; denn der vorhergehende Grad hört auf, sobald der vermehrte eintritt. Das Abstrakte und Concrete sind dem Wesen nach Eins; doch hat das Concrete eine Nebenbedeutung, die dem Abstrakten nicht zukömmt. Die Welt existirt nicht von Ewigkeit her; denn das Veränderliche kann nicht ewig seyn; es ist endlich, weil sich bei ihm ein Erstes und Letztes angeben läfst; auch mufs es von den Umdrehungen des Himmels eine erste und eine letzte geben; endlich kann die Zeugung der Geschöpfe nicht ohne Anfang seyn. Das Allgemeine und Individuelle unterscheiden sich durch die Existenz: das Individuelle ist wirklich existirend, das Allgemeine wird blofs gedacht.

Die Seele, ihrem Wesen nach einfach, besitzt gewisse Accidenzen oder verschiedene Vermögen, die als besondere Qualitäten oder Formen ihrem Wesen beigefügt sind. Denn die Seele empfindet und denkt nicht immer, auch wird sie nicht nothwendig zu gewissen Handlungen getrieben, sondern sie ist für diese gleichgültig; daher sie nur durch etwas ausser ihr befindliches, was eben die verschiedenen Seelenvermögen sind, dazu be-

stimmt werden kann. Gedächtnifs, Wille und Verstand sind Ein Vermögen, das sich auf verschiedene Weise in seiner Thätigkeit äussert. Das Gedächtnifs bewahrt die Vorstellungen, der Verstand gebraucht sie, und der Wille begehrt sein Objekt mit Freiheit und Erkenntnifs, also vermittelst des Verstandes. Es giebt nur Einen Verstand (nicht einen thätigen und leidenden).

Die Freiheit ist kein absolutes Vermögen, sondern eine Eigenschaft des Willens, der an das Gesetz gebunden ist, nur das Gute zu wählen, aber darin seine Freiheit äussert, dafs er in der Erfahrungswelt, wo das Gute mit dem Bösen vermischt ist, das eine oder das andere wählen oder verwerfen kann. Das Gute eines Dinges ist doppelt: die Form und die Wirkung, die durch die Form oder den ganzen Bestand eines Dinges gesetzt ist. Es ist aber eine Beraubung beider Güter möglich; folglich giebt es auch ein doppeltes Uebel, ein Sündenübel und ein Strafübel. Die Beraubung der Form ist bei freien Wesen Strafübel, bei den nicht-freien Naturübel; die Beraubung der Wirksamkeit ist bei den freien Sünde oder Vergehen, bei den nicht-freien Fehler. Kein Wesen kann das Böse wollen; so will auch Gott das Naturübel nicht seiner selbst wegen, sondern nur des Guten wegen, das damit verbunden ist. Das Strafübel ist eine nothwendige Folge der Gerechtigkeit; und die Sünde kann Gott weder wollen, noch nicht wollen; denn wollte er sie, so würde er sie zur Wirklichkeit bringen, wollte er sie nicht, so würde sie gar nicht existiren.

Das Daseyn Gottes folgt aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache, und aus der Existenz eines Nothwendigen, da nicht alles zufällig seyn kann. Gott ist einzig; denn es kann nur Eine vollkom-

menste Gattung geben. Seine Erkenntniſs, als alles Erkennbare umfassend, begreift das Allgemeine, wie das Individuelle; die göttliche Erkenntniſs ist aber keine successive, sondern ein einziger Akt. Sie umfaſst das Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige, das Zukünftige jedoch nicht als zugleich mit dem Gegenwärtigen vorhanden; denn sonst müſsten die Geschöpfe wenigstens in der Erkenntniſs Gottes ewig seyn, und von Ewigkeit her mit Gott existirt haben. Seine Erkenntniſs des Zukünftigen ist ein Wissen desjenigen, was geschehen wird. Die Schöpfung aus nichts bezeichnet ein Hervorbringen ohne Stoff. Das objektive Princip alles Erschaffnen ist nehmlich die Materie, die aber nicht durch sich selbst existiren kann, sondern hervorgebracht seyn muſs; dennoch kann sie, als das erste und letzte Princip des objektiven Seyns, aus keinem anderen Subjekte hervorgebracht seyn. Die Substanz oder Wesenheit der Dinge an sich ist keiner inneren Verbesserung fähig, wohl aber in ihrer Verbindung mit den Accidenzen; denn die zufälligen Realitäten und ihre Grade können vermehrt und erhöht werden. Denkt man sich nun die Welt als den Inbegriff alles Wirklichen und noch Möglichen, so ist sie keiner Verbesserung fähig, und Gott hätte keine bessere schaffen können; nimmt man sie aber für den Inbegriff des Wirklichen, so könnte allerdings die gegenwärtige Welt verbessert, oder eine vollkommnere an ihre Stelle gesetzt werden.

202.

Aus der Philosophie des Duns Scotus gieng wieder eine neue Schule, die der Occamisten hervor, welche den alten Kampf des Realismus und Nominalismus erneuerten, und als logische Nominalisten (die objektive Realität der Begriffe bezweifelnd) sich den Scotisten entgegensetzten. Wil-

helm Occam, aus der Grafschaft Surrey, ein Schüler des Duns Scotus, Doctor invincibilis, singularis, Inceptor venerabilis (st. 1347 zu München), verwarf die Abstractionsphilosophie der Scotisten und früheren Scholastiker, der sinnlichen Wahrnehmung folgend. Auch vertheidigte er die Rechte der Fürsten (des K. Philipp von Frankreich und des Kais. Ludwig d. Baiern) gegen den Papst und die Kirche. — Der Gegenstand des Allgemeinen ist nichts ausserhalb des Denkens; aus dem realen und wahren Wissen des Allgemeinen folgt nicht die Realität des Allgemeinen selbst; denn eine Wissenschaft kann wahr und real seyn, ohne dafs die Gegenstände so sind, wie sie gedacht werden. Auch ist das Allgemeine als in den Individuen existirend nichts reales; denn kein Ding kann in mehreren Dingen seyn, ohne dafs seine Zahl vermehrt wird, das Allgemeine soll aber einzig seyn. Das Allgemeine ist so weit entfernt, ein objektiv Existirendes zu seyn, dafs es nicht einmal im Geiste subjektiv existirt; denn es ist blofs ein objektives Bild, das der Verstand einem wahrgenommenen Gegenstande nachformt; es enthält alle Gegenstände der Art und hat darum den Charakter des Allgemeinen, so dafs es an die Stelle jedes wirklichen Individuellen gesetzt werden kann. Die Dinge sind nur dann real verschieden, wenn sie ohne einander gedacht werden können; ein Verhältnifs nun läfst sich nicht ohne sein Absolutes denken; darum sind beide nicht von einander verschieden. Eben so wenig findet ein realer Gegensatz zwischen dem Bewegten und Bewegenden statt; denn die Bewegung, dem Punkte vorangehend, auf den sie gerichtet ist, kann auch stets fortdauern, ohne den Endpunkt zu erreichen; also setzt sie nichts Positives voraus, worauf sie sich bezöge. Der Raum ist die äusserste Gränze

der einander umschliessenden Körper, also nichts reales und vom Absoluten verschiedenes. Der leere Raum ist denkbar, weil Gottes Allmacht die Dinge ohne Bewegung erhalten und die zwischen entfernten Räumen liegenden Körper vernichten kann. Die Zeit ist nichts von den Substanzen real verschiedenes, und mit der Bewegung Eins; die Dauer aber ist weder eine Substanz, noch ein Accidenz. Die Vermehrung der Intension ist der Vermehrung der Extension gleich; in beiden werden Theile den vorhergehenden hinzugefügt, und es bleibt eine reale Verschiedenheit derselben; das Gleiche kann nur durch das Gleiche vermehrt werden; daher ist das Hinzukommende dem Vorhergehenden gleichartig.

Ausser dem Eindrucke, den unmittelbar die Empfindung im Organe bewirkt, kann zugleich noch ein anderer, von jenem verschiedener, statt finden, der auf die Beschaffenheit der Empfindung Einfluſs hat. Von dem Eindrucke des Objekts bleibt etwas in der Seele zurück, wodurch sie die Vorstellung des Objekts erneuern kann, wenn das Objekt nicht mehr einwirkt. Die Vorstellung ist eine innere Wahrnehmung, und das Denken unterscheidet sich vom Anschauen durch Abstraction und Bestimmtheit. Die Seelenvermögen sind als Bedingungen der Lebensfähigkeit unter sich und von der Seele selbst verschieden; denkt man sich aber die Seele als Causalprincip verschiedener Thätigkeiten, so sind die Vermögen der verschiedenen sinnlichen Empfindungen von der empfindenden Seele nicht verschieden; denn es ist eine und dieselbe Form des Empfindens in der Seele, die alle verschiedenen Empfindungsakte erzeugt. Das Empfindungsvermögen ist vom Denkvermögen real verschieden; denn die Vernunft verwirft oft, was die Sinnlichkeit begehrt, billigt dagegen, was diese

flieht; auch kann das eine nicht aus dem andern abgeleitet werden, sondern beide setzen real verschiedene Principien voraus; dennoch lassen sich das Denken und Wollen äusserlich, durch die Sprache, erklären, und setzen dadurch eine anschauliche Erkenntnifs voraus. Die höheren Seelenkräfte, der Verstand und der Wille, sind sowohl unter sich, als auch mit der Seele selbst real Eins; ihre Verschiedenheit liegt nur in den Begriffen und Definitionen.

Es läfst sich weder beweisen, dafs Ein Wesen vollkommner als alles übrige ist, noch dafs es nur Ein vollkommenstes Wesen giebt, noch auch, dafs eine einzige erste Ursache seyn mufs. Das Daseyn Gottes kann überhaupt nicht demonstrirt werden, folglich auch nicht seine Einheit; auch lassen sich mehrere erste Ursachen denken, die zu Einem Zwecke harmonisch wirken. Aus der Einfachheit des göttlichen Wesens folgt nicht, dafs es unter kein Geschlecht gebracht werden könne, eben so wenig aus den andern Eigenschaften Gottes; denn es giebt allerdings Merkmale, die Gott und den Geschöpfen gemeinsam sind. Gott ist aber mit seinen Eigenschaften real Eins; denn sie sind von seinem Wesen in nichts verschieden. Es giebt nehmlich nur Eine göttliche Vollkommenheit überhaupt, welche das Wesen Gottes ausmacht; sie verstattet keine reale Unterscheidung oder Vielheit, läfst sich aber auf mehrere Begriffe bringen und verschiedentlich benennen; daher die angenommene Mehrheit der göttlichen Attribute. Die Idee ist das Urbild, nach welchem Gott schafft; sie ist objektiv, an sich von allen möglichen Dingen verschieden, und bezieht sich auf Individuen. Die Zahl der Ideen ist unendlich, wie es die Zahl der Dinge ist, die durch Gott möglich sind. Die Geschöpfe sind von Gott verschieden, aber insofern er sie in

seinen Ideen denkt, mit seinem Wesen Eins. Gott erkennt die Dinge als von sich verschieden und ausser sich, insofern er Begriffe von den Ideen der Geschöpfe hat. Gott erkennt auch das zukünftige Zufällige, ob es gleich unbegreiflich ist, wie sich das untrügliche Vorherwissen Gottes damit vereinigen läſst. Auch für die Unendlichkeit Gottes giebt es keinen Vernunftbeweis; die Unendlichkeit seiner Macht könnte nur aus der Wirkung erwiesen werden, was unmöglich ist; denn die Wirkung müſste entweder an Qualität oder an Dauer unendlich seyn, d. h., Gott müſste unendliche Wirkungen entweder zugleich oder successiv hervorbringen; eine unendliche Zahl von Wirkungen kann aber nicht zugleich seyn, und successiv kann auch eine endliche Ursache unendliche Wirkungen hervorbringen. Es läſst sich ferner nicht beweisen, daſs Gott das vollkommenste Wesen ist; gesetzt aber auch, dieses liesse sich streng beweisen, so folgt doch daraus noch nicht die Unendlichkeit Gottes. Auf gleiche Weise ist die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes unerweislich; denn Gott erkennt alles entweder deutlich oder undeutlich; aber auch ein endlicher Verstand kann eine Unendlichkeit von Dingen deutlich erkennen, und undeutliche Erkenntniſs haben wir von zahllosen Dingen.

203.

Occam's Schüler Johann Buridan aus der Grafschaft Artois, einer der eifrigsten und gewandtesten Vertheidiger des Nominalismus, beschäftigte sich am meisten mit der Erforschung des Wesens der Freiheit. Unvermögend, die Zweifel, ob der Wille durch die Umstände nothwendig bestimmt werde, oder ob er unter gleichen Umständen verschiedentlich wählen könne, philosophisch zu lösen, da die erstere Annahme alle Frei-

heit, die letztere alle vernünftige Willensbestimmung aufhob, nahm er nach der Lehre der Kirche das letztere an. Durch das Urtheil der Seele über den Werth oder Unwerth des Gegenstandes wird ein Gefallen oder Misfallen erweckt, wodurch der Wille bestimmt wird, den Gegenstand entweder zu wollen oder nicht zu wollen. Unter gleichen Bedingungen kann der Wille das geringere Gut dem grösseren nicht vorziehen; dennoch wird er zum Wollen des grösseren Gutes nicht nothwendig bestimmt; denn er kann seinen Entschlufs aufschieben; mufs er aber wählen, so ist er genöthigt, das grössere Gut zu wählen. Der Wille kann, ob er gleich eigentlich nichts anderes wollen kann, als was ihm gut erscheint, dennoch das für gut erkannte auch nicht wollen, indem er sein Streben darnach zurückhält, eben so auch das, was in einer Rücksicht als Uebel, in der andern als Gut erscheint, begehren.

204.

Zum Realismus kehrte Scotus Schüler und Occam's Zeitgenosse Walther Burgleih (Burlaeus) zurück, Doctor planus et perspicuus. Das Allgemeine ist auch ausserhalb der Seele in der Natur vorhanden; die Natur bezweckt nicht zunächst die Individuen, sondern die Gattungen; was aber die Natur bezweckt, ist etwas ausser der Vorstellung vorhandenes; folglich mufs das Allgemeine objektive Realität haben. Die natürliche Begierde strebt nach dem Realen, sie ist aber auf das Allgemeine gerichtet, z. B. auf Speise und Trank überhaupt; also mufs das Allgemeine in der Natur existiren. Auch die Bewegung und Veränderung sind real; denn die Bewegung ist Thatsache der Erfahrung, keine Verbindung des Positiven und Negativen (weil nehmlich der Körper in der Bewegung an einem Orte ist, wo er vorher nicht war,

so dafs durch die Bewegung ein Wirkliches und zugleich die Negation des Seyns desselben an einem Orte gesetzt würde). Wäre die Bewegung eine Verbindung des Positiven mit dem Negativen, so müfste es auch die Ruhe, die Negation der Bewegung, seyn; dann würden Ruhe und Bewegung Eins seyn; denn die Ruhe hebt das Positive der Bewegung auf, darum ist sie Privation, aber auch das Negative derselben hebt sie auf, folglich ist sie zugleich positiv. Da nun Ruhe und Bewegung nicht Eins seyn können, so mufs die Bewegung auch vom bewegten Dinge real verschieden seyn. Auch die Punkte, Linien und Flächen sind an und für sich real. Ein unendlicher Körper ist unmöglich, der Körper ist aber in das Endlose theilbar; denn die mathematische Vergrösserungsfähigheit eines Ausgedehnten beweist noch nicht, dafs sie wirklich sei, da im Gegentheile die Masse der Materie bestimmt ist, so dafs sie nicht weiter vermehrt werden kann; daher es auch keinen Körper geben kann, der grösser, als diese Welt, wäre; darum ist ein unendlich ausgedehnter Körper undenkbar. Die Theilung eines Ganzen setzt die Möglichkeit der Theilung eines jeden Punktes voraus, und so wie diese in das Unendliche theilbar sind, so auch der ausgedehnte Körper. Das aus Theilen Zusammengesetzte ist Eins, und wenn die Theile zusammen das Ganze ausmachen, so sind sie alle Eins. Das Ganze unterscheidet sich von seinen Theilen durch seine Einheit, die den Theilen als solchen weder einzeln, noch zusammengenommen zukömmt, der Theil hingegen vom Ganzen durch Privation (die Abwesenheit anderer Theile).

205.

Gleichfalls Realist und zwar Anhänger des Aegidius de Colonna war Thomas von Strafsburg, st. 1357. Die Einheit des Dinges und

und die Einheit als Princip der Zahlen sind so verschieden, wie das Privative und Positive. Die Einheit nehmlich, die sich so weit als das Ding erstreckt, ist privativ; denn der Gegenstand an sich selbst heifst Ding, insofern er aber nicht von sich selbst getheilt ist, heifst er Eins. Die Einheit als Princip der Zahlen ist dagegen positiv; denn die discrete Grösse, von welcher sie die Gattung ausmacht, ist positiv. Beide Einheiten entspringen aus der doppelten Mehrheit; die erste beruht auf formellen Unterschieden, und findet sowohl bei materiellen, als bei immateriellen Dingen statt; jeder Gegenstand ist daher Eins, insofern er formell von andern verschieden ist; die andere gründet sich auf die Theilung der Ausdehnung, und findet nur bei materiellen Dingen statt; sie ist discrete Quantität und heifst Zahl; ihr Princip ist die Zahleinheit. Die Zahl wird wahrgenommen und ist ein reales, objektiv existirendes Ding; eben so sind die Zahlverhältnisse, die Hälfte, das Doppelte u. s. w. real; auch ist die Zahl von dem Gezählten wesentlich verschieden; denn das Gezählte ist Quantität. Es giebt mehrere Arten zusammengesetzter Dinge: Zusammensetzung von Materie und Form, die wieder zweifach ist; Zusammensetzung von Seyn und Wesen; von Geschlecht und Differenz, von Substanz und Accidenz. Jede dieser Zusammensetzungen ist real, wenn ein Theil derselben ohne den andern seyn kann. Reale Relationen sind diejenigen, die auch ausserhalb des Begriffs in den Dingen selbst sind, wie Gleichheit, Ungleichheit, die Hälfte, das Doppelte u. a.; nicht real sind die blofs auf Begriffen beruhenden, wie die Identität des Dinges mit sich selbst, nehmlich die relative, die der absoluten Identität, der Einheit eines Dinges ohne allen Gegensatz, entgegensteht. Der Grund der Intensionsvermehrung liegt

in der Dichtheit und Dünnheit, die durch äussere Umstände zwar sehr verschieden, aber doch nur auf eine gewisse Gränze bestimmt werden können; auf diese Art entsteht grössere oder geringere Wärme, Kälte, Schwere u. s. w.

Gott ist einfach, ohne alle Zusammensetzung und Veränderlichkeit. Seine Eigenschaften sind weder real (an und für sich selbst), noch logisch (im Begriffe) verschieden; denn ihre Mehrheit würde die Einfachheit des göttlichen Wesens aufheben; sie beruhen überhaupt nur auf der Vergleichung des göttlichen Wesens mit den Geschöpfen. Die Geschöpfe haben nehmlich mehrere Eigenschaften, die, in ihrer höchsten Vollkommenheit gedacht, auch der Gottheit beigelegt werden müssen; sie kommen demnach auch der Gottheit zu, ob sie gleich im göttlichen Wesen selbst keine Mehrheit, sondern absolute Einheit sind.

206.

Marsilius von Inghen (st. 1396), ein gemässigter Realist, erklärte die Begriffe Zeit, Ewigkeit und Aevum für Gattungen der Dauer des Existirenden, für verschiedene Arten des Daseyns. Das Daseyn eines unvollständig existirenden Wesens, das seine Wirklichkeit zu erweitern strebt und noch etwas anderes werden kann, als es ist, fällt nach seinen fortgehenden Veränderungen in den Begriff der Zeit; das Daseyn des vollständig existirenden Wesens, dessen Wirklichkeit keines Zusatzes bedarf, heiſst, wenn es einen Anfang hat, Aevum; und das nothwendige Daseyn des vollkommnen Wesens ohne allen Anfang ist die Ewigkeit. Ein Ding ist sich selbst wirklich gleich, der Verstand mag es so denken oder nicht; jenes Verhältniſs ist demnach kein bloſs logisches; denn es besteht, auch wenn das Objekt ausserhalb des Begriffs genommen wird; wird aber unter einem

realen Verhältnisse eine reale Verschiedenheit der auf einander bezogenen Dinge verstanden, so kann das Verhältnifs eines Dinges zu sich selbst kein reales seyn.

Vollkommenheit ist dasjenige, was einem Dinge gut ist und zu seinem Wesen gehört. Wesentlich ist sie, wenn sie in der absoluten Güte eines Dinges besteht, zufällig, wenn sie sich auf die Güte der mit dem Wesen verbundenen Eigenschaften gründet. Die Vollkommenheit eines bedingten Wesens besteht in dem, was seine Existenz ausmacht; nun gehören zur Existenz jedes erschaffenen Dinges Materie und Form; die wesentliche Vollkommenheit kann daher nur in diesen liegen; und was einem Dinge ausser seinem Wesen noch angemessen oder zuträglich ist, macht seine zufällige Vollkommenheit aus. Die Dinge als specifisch verschiedene haben auch spezifisch verschiedene wesentliche Vollkommenheiten. Das rein geistige Wesen ist vollkommner, als dasjenige, das zu seiner Vollkommenheit eines Körpers bedarf; eben so ist wiederum der Mensch vermöge seiner geistigen Natur vollkommner, als das Körperliche.

Die thierische Seele als Form stammt nicht so von der Materie ab, als wenn sie ein Theil von ihr wäre; auch existirte sie nicht als Realität vor ihrer bestimmten Entstehung in der Materie, sondern ihre Abstammung von der Materie will dieses sagen, dafs sie aus dem Vermögen der Materie durch die Kraft eines wirkenden Wesens unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen ist. Aus der Materie entspringend, ist die thierische Seele, wie das Körperliche, ausgedehnt. Sie ist im ganzen Körper des Thiers auf gleiche Weise verbreitet und gleichartig, weil mehrere specifisch verschiedene Wesen nicht Eins seyn können, da die specifische Verschiedenheit eine besondere Existenz

voraussetzt; würde daher eine Verschiedenartigkeit der Seelentheile angenommen, so müſsten in Einem Thiere so viele verschiedenartige Thiere seyn, als verschiedenartige Seelentheile in seinen Gliedern enthalten sind.

Die Willenbestimmung hängt nicht einzig vom Verstande und von der Erkenntniſs ab, sondern sie wird eben so oft und noch öfter bloſs durch die Sinnlichkeit bewirkt; denn die Empfindung kann, ob sie gleich ohne Urtheil ist, dennoch das sinnliche Begehrungsvermögen bewegen. Eben so wird das Thier bloſs durch das Gefühl zu Bewegungen bestimmt, und die Wahrnehmung eines Gegenstandes, der die Sinne rührt, reizt das intellectuelle Begehrungsvermögen. Die Seele ist frei; denn sie kann gegen entgegengesetzte Handlungen indifferent seyn, und wenn sie sich auch zu der einen mehr hinneigt, als zu der andern, dennoch der ersteren sich entgegensetzen, also das Gegentheil von dem wählen, wozu sie die Umstände bestimmen. Der freie Wille ist Schöpfer seiner Handlungen, und erwirbt sich, weil er auch das Gegentheil wählen konnte, Lob oder Tadel.

Gott ist eine Substanz, aber nicht ein Subjekt mit Beschaffenheiten der realen Accidenzen (denn dann würde er als veränderlich gesetzt), sondern ein für sich selbst bestehendes Wesen, welches die Möglichkeit von Prädikaten nicht ausschlieſst. Seine Attribute sind Eins mit seinem Wesen. Die unendliche Macht Gottes läſst sich aber weder aus der Erfahrung darthun; denn diese zeigt immer nur endliche Wirkungen; noch a priori, aus dem Begriffe der absoluten Vollkommenheit, beweisen, weil sich diese nur auf sein Wesen bezieht, nicht aber auf die Erschaffung der Dinge. Das Wesen der Dinge oder ihre substanzielle Form ist keiner grösseren Vollkommenheit fähig, wohl aber ihre zufälligen Beschaffenheiten; denn jedes Ding,

das Grade der Intension verstattet, kann vollkommner seyn, als es ist, und dieses Vollkommnere kann Gott wirklich machen. Daher kann Gott eine bessere Welt schaffen; denn er kann sie intensiv und extensiv erweitern und vervollkommnen.

207.

Minder berühmt waren die Nominalisten Robert Holcot, ein Engländer (st. 1349), Gregor von Rimini (st. zu Wien 1358), die beiden Deutschen Heinrich von Oyta und Heinrich von Hessen (Lehrer an der Universität zu Wien), Nicolaus Oramus (st. als Bischof zu Lisieux 1382), Matthäus von Krakau (Chrochove) aus Pommern (st. 1410), Gabriel Biel von Speier (st. als Professor zu Tübingen 1495) u. a. Im Allgemeinen aber entwickelte sich bei den Nominalisten immer mehr das Streben, sich vom Alten und Herkömmlichen loszureissen und eine gewisse Freiheit des Denkens zu erringen, wodurch die bestehende, auf Autorität beruhende Glaubenslehre nicht wenig gefährdet wurde. Daher ergiengen, ausser den päpstlichen Bullen gegen Occam, mehrere Verbote gegen das Lesen und Erklären der Schriften des Occam auf der Universität zu Paris (1339. 1340. 1409 u. 1473). Doch behauptete sich die Partei der Nominalisten zu Paris und auf den meisten deutschen Universitäten als die vorherrschende. Das Streben nach Freiheit und Trennung der Philosophie von der Theologie offenbarte sich besonders in den Ansichten des Peter d'Ailly.

208.

Peter d'Ailly, geb. zu Compiegne 1350, (st. als Cardinal 1525), neigte sich im Philosophischen zur Skepsis der Akademiker hin, und nahm die Gewifsheit der menschlichen Erkenntnifs nur bedingt an. Die Gewifsheit der Erkenntnifs erklärte er für den nicht irrigen Beifall, den der

Verstand einer Erkenntniſs gebe, insofern er durch natürliche Gründe, denen der Verstand nicht widerstehen könne, bewirkt werde. Sowohl vom ersten Grundsatze, als auch von andern Sätzen ist Gewiſsheit möglich; wäre das erstere nicht, so würde alle Möglichkeit einer zuverlässigen Wissenschaft aufgehoben; auch könnten keine bündigen Folgerungen aus einem Grundsatze gemacht werden. Auch von andern Sätzen ist Gewiſsheit möglich, z. B. von dem Satze, daſs wir existiren, weil wir dieses unmittelbar mit Gewiſsheit erkennen. Aber bei den Sinnenerkenntnissen findet keine strenge Evidenz statt; denn die Empfindungen verändern sich nicht nur nach Beschaffenheit der Sinnenorgane, ihres Verhältnisses zu den Objekten und des Mediums, durch welches sie den Eindruck empfangen, sondern es läſst sich auch denken, daſs Gott die wirklichen Dinge vernichtete und uns dennoch die Empfindung davon liesse. Doch ist die Sinnenerkenntniſs nicht durchaus trüglich; denn wenn der Naturlauf und die Einwirkung der Gottheit auf ihn sich gleich bleiben, so ist auch eine zuverlässige Erkenntniſs der Natur möglich; dann ist nehmlich ein objektiver Grund der Ueberzeugung da, daſs die Dinge, die wir empfinden, wirklich ausser uns sind.

Das Daseyn Gottes läſst sich nicht apodiktisch beweisen; denn alle bisher aufgestellten Beweise sind ungenügend. Die Weltbewegung setzt keine letzte, unbewegliche Ursache voraus, weil die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen nicht erweislich ist, und auch ein Kreislauf der Ursachen statt finden kann. Eben so unerweislich ist die Nothwendigkeit eines ersten Anfangs der Dinge; denn so wie etwas ohne äussere Ursache aufhören kann, so kann wohl auch etwas ohne äussere Ursache beginnen, wenn nur das, was

seine Existenz hindert, aufhört. Auch die Einheit Gottes ist unerweislich, wohl aber ein Gegenstand des vernünftigen Glaubens. Das Daseyn Gottes aber vorausgesetzt, läfst sich die Einheit seines Wesens beweisen. Gott ist nehmlich das vollkommenste Wesen; gäbe es nun mehrere Götter, so würden mehrere vollkommenste Wesen existiren, von denen doch eines immer wieder vollkommner, als das andere, wäre: was sich selbst widerspricht. Wird Gottes Daseyn vorausgesetzt, so folgt auch, dafs sein Wille durch keine Ursache bestimmt wird, und dafs Denken, Wollen und Existiren in ihm Eins sind.

209.

Den Kampf der Realisten und Nominalisten suchte Johann Gerson (Schüler und Nachfolger des Peter d'Ailly als Kanzler der Universität zu Paris, st. 1429) dadurch zu schlichten, dafs er ein doppeltes Seyn eines jeden Dinges annahm, ein Seyn an sich und ein Seyn in Beziehung auf ein erkennendes Wesen; dieses, nicht jenes, sei der Gegenstand einer möglichen Erkenntnifs; denn Erkenntnifs sei eine Eigenschaft des vorstellenden Wesens in Beziehung auf etwas zu erkennendes, welches daher nicht an sich, sondern in Verhältnifs zum Erkennenden gefafst werde. Doch fand dieser Versuch wenig Eingang. Ueberdrüssig der Schul-Theologie und Philosophie, die oft in leere Spitzfindigkeit ausartete, und weder das Gemüth ergriff und erhob, noch für das Leben Bedeutung hatte, gab er der mystischen Theologie den Vorzug vor der scholastischen und suchte jene in Aufnahme zu bringen. Eben so widersetzten sich Nicolaus von Clemange (Rector der Universität zu Paris, st. um 1440) und Johann Wessel (st. 1489) der Scholastik. Aehnlicher Ueberzeugung folgte Raymund de Sabunde von

Barcelona, der um 1436 zu Toulouse lehrte. In seiner Theologia naturalis bemühte er sich, die Wahrheiten der Religion, vorzüglich der christlichen, aus der Natur zu beweisen. Der Mensch hat zwei Bücher von Gott empfangen, das Buch der gesammten Schöpfung oder der Natur, und das der heiligen Schrift; das erste ist allgemein, und kann weder vertilgt oder verfälscht, noch unrichtig ausgelegt werden; in ihm findet der Mensch die ihm unentbehrliche Erkenntniſs und Weisheit. Der Mensch steigt durch Betrachtung der Stufenleiter der Dinge und durch Vergleichung seines Wesens mit allen übrigen Dingen zur Selbsterkenntniſs und von dieser zur Erkenntniſs Gottes auf. Es giebt vier Stufen im Wesen der Dinge; einige sind bloſs, andere sind und leben, andere sind, leben und empfinden, andere endlich sind, leben, empfinden und denken; auf der letzten steht der Mensch, der in harmonischer Vereinigung alles in sich trägt, was die Dinge auf den drei niederen Stufen haben; und eben dieses vereinigt die Gottheit in sich, und zwar ohne Maſs und Beschränkung. Gott, das ursprüngliche Seyn, vertheilt und ordnet die verschiedenen Grade der Vollkommenheit, er selbst über alle Grade der Vollkommenheit erhaben. Der Mensch ist frei, durch seine Handlungen Verdienst oder Schuld, Belohnung oder Strafe erlangend; die anderen Menschen haben kein Recht, das Urtheil über ihn zu fällen und ihm Belohnungen oder Strafen zu ertheilen; daher muſs es einen höchsten moralischen Richter geben, und dieser ist Gott. Die Gottheit kann nur einzig seyn; denn die Weltordnung bedarf nur Eines Wesens als ihres Grundes und ist auch nur durch Ein Wesen möglich. Gott ist unendlich, und zwar nicht, wie die anderen Wesen, der Möglichkeit nach, sondern auf wirkliche

Weise. Er ist das einfachste, geistigste Wesen; denn er hat seine Existenz nicht von aussen empfangen, auch kömmt sie ihm nicht wie ein Prädikat zu; daher ist in ihm Mehrheit, Zusammensetzung oder Verschiedenheit undenkbár. Er ist ewig, als das absolute Seyn, dem das Nichtseyn schlechthin widerspricht; in ihm, als dem absoluten Seyn, sind auch alle Dinge, so dafs ausser ihm nichts existirendes gedacht werden kann. Die Dinge sind aber in Gott, insofern sie in ihm ihren Grund haben, und ihr Urbild im göttlichen Verstande existirt; so ist auch die Schöpfung aus nichts zu begreifen. Der Zweck der Schöpfung liegt gleichfalls in Gott; folglich ist er kein Bedürfnifs, sondern die Güte des göttlichen Wesens. Gott ist als absolutes Seyn auch das Leben, und zwar das ewige Leben, weil dem Nichtleben nur das Leben vorhergehen kann. Seyn und Leben sind aber nothwendig verbunden; darum ist Gott ein nothwendiges Wesen.

210.

Unter den späteren Scholastikern zeichnete sich vornehmlich der Spanier Franciscus Suarez (st. 1617) als Eklektiker aus. Das Reale oder wirklich Existirende ist der eigentliche Gegenstand der Metaphysik; die Accidenzen und Gedankendinge stellt sie nur dar, um die eigenthümlichen Merkmale des Realen zu erklären und zu unterscheiden. Die Metaphysik betrachtet aber zugleich alle Vollkommenheiten des Seyns; daher sie auch die Lehre von dem vollkommensten Dinge in sich aufnimmt, die Ontologie also zur Theologie fortleitet. Die Metaphysik unterscheidet sich darin von den andern Wissenschaften, dafs sie blofs diejenigen Objekte betrachtet, die unter dem Begriffe des einfachen Dinges stehen; dennoch enthält sie die allgemeinen Principien aller Wissen-

16 *

schaften. Die Metaphysik ist nur Eine Wissenschaft, ohne eigentliche Theile; so wie sie aber die Dinge doppelt betrachtet, im Allgemeinen und im Besonderen, so hat sie auch einen doppelten Zweck; sie erhebt nehmlich durch die Erforschung des Wesens, der Eigenschaften und Gründe der Dinge den Geist zur höchsten Vollkommenheit, und ist sich selbst Zweck, stellt aber zugleich auch die allgemeinen Grundsätze für die anderen Wissenschaften auf. Das erste Princip der Erkenntnifs der Dinge ist der Satz des Widerspruchs, aus welchem der Satz der Identität und der Satz der Ausschliessung hervorgehen.

Das Wesen ist das erste und innerste Grundprincip aller Eigenschaften und Thätigkeiten eines Dinges; enthält es keinen Widerspruch, erkennt es der Verstand als wirklich oder ist es Princip wirklicher Handlungen, so ist es real. Die erste dem allgemeinen Dinge untergeordnete Gattung der Dinge entsteht durch Differenzen. Diese können nicht durch das Ding selbst unterschieden seyn; denn es liegt ihnen selbst gemeinschaftlich zum Grunde; auch nicht durch andere Differenzen; denn sonst wären sie nicht die ersten und höchsten Differenzen, auch würde die Reihe der immer höheren Differenzen in das Unendliche zurückgehen; folglich können die Differenzen der ersten dem allgemeinen Dinge untergeordneten Gattungen der Dinge nur durch sich selbst von einander unterschieden seyn.

Die erschaffenen Dinge sind Substanzen und Accidenzen; jene sind das Substrat der Accidenzen und entweder materiell oder immateriell; die Accidenzen sind theils solche, denen eine eigene Realität zukömmt und die Fähigkeit, in einem Subjekte zu seyn, theils äussere, nicht im Subjekte enthaltene Bestimmungen. Die Quantität ist die

Ausdehnung und die Qualität ein absolutes, mit den erschaffenen Substanzen verbundenes Accidenz, das die Vollkommenheit ihrer Existenz und Thätigkeit ergänzt. Der Ort ist ein realer, innerer Modus eines Objekts, vermöge dessen von ihm ausgesagt wird, daſs es irgendwo ist. Die Zeit besteht in auf einander folgenden und zusammenhängenden Veränderungen.

Mit den Realisten nahm Suarez an, daſs die allgemeinen Dinge nicht real von den Individuen abgesondert, sondern innerlich und wesentlich in ihnen vorhanden seien; mit den Nominalisten behauptete er, daſs die Allgemeinheit den Dingen nur dem Denken nach zukomme, nicht aber als Wirklichkeit. In den Individuen findet sich etwas, worauf sich der Möglichkeit nach das Allgemeine gründet; dieses wird aber erst durch den Verstand zum Allgemeinen erhoben.

Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Erkennenden und Erkannten; die metaphysische Wahrheit bezieht sich auf das wirkliche Ding, insofern mit ihm die Erkenntniſs zusammenstimmt. Gut ist etwas entweder an sich selbst oder in Beziehung auf ein anderes; das erstere ist entweder das absolut (ohne Einschränkung) Gute oder dasjenige, das die ihm zukommende Realität hat; in letzterer Beziehung sind Güte, Realität und Vollkommenheit gleichbedeutend.

Ursache ist das Princip, das vermöge seines Wesens einem andern das Daseyn giebt; wirkende Ursache ist das Princip, wenn es durch seine eigene Natur zuerst eine Veränderung hervorbringt; sie ist physisch, moralisch, Hauptursache oder Hülfsursache. Die wirkende Ursache setzt also zuerst die Wirkung, und die Materie (das erste und letzte, allen Veränderungen der Dinge zum Grunde liegende Subjekt, das, ob es gleich erst

durch die Form zum wirklichen Daseyn gelangt, doch auch an sich als ein metaphysisches, mögliches Wesen besteht) trägt zur Wirkung nur bei. Die Wirkung setzt ein Leiden. Das eine Ding wirkt nicht unmittelbar auf ein anderes durch einen dazwischen liegenden leeren Raum; denn liegt ein Körper dazwischen, so nimmt dieser die Wirkung unmittelbar auf und theilt sie dem ihm zunächst liegenden Dinge mit. Durch die wirkende Ursache wird kein Ding aufgehoben; denn die positive Thätigkeit geht nicht auf Vernichtung, die nur dann statt findet, wenn mit dem Setzen eines Daseyns das andere aufgehoben wird; daher sie die Negation einer Kraft oder Wirksamkeit voraussetzt. Der Mensch ist ein freies Wesen, dessen Handeln nicht nothwendig von einer bestimmten Erkenntniſs abhängt, da er auch gegen die deutlichste Erkenntniſs etwas thun oder unterlassen kann.

Die erste Ursache ist Gott, der Inbegriff der secundären Ursachen die Welt. Gott ist erste Ursache und erstes Wesen. Die Mitwirkung der Gottheit ist denkbar, weil es sich nicht widerspricht, daſs mehrere Ursachen, jede ganz, dieselbe Wirkung hervorbringen; aber zugleich und auf einmal kann dieselbe Wirkung nicht von zwei Ursachen herrühren; denn dann wären beide unvollkommen, und jede brächte nur einen Theil der Wirkung hervor.



II.
Mystik des Mittelalters.

174.

Die Mystik des Mittelalters gieng von Religion aus (denn ihre Quelle war der durch das Christenthum verklärte Neuplatonismus), trennte sich dann in die Elemente des christlichen Neuplatonismus: in die griechische Mystik (platonischer Mysticismus) und in die orientalische (kabbalistische) Mystik, und gieng endlich in enthusiastisches, nicht selten schwärmerisches Schauen und Leben im Göttlichen über, als Theosophie in ihre Urquelle, die Religion, zurückfliessend. Die Scholastik, die äussere Philosophie des Mittelalters, lebte blofs im Gegensatze der Elemente des Neuplatonismus: des orientalischen Elements, als theologische Scholastik, und des griechischen, als aristotelische, ohne die innere Einheit dieses Gegensatzes für sich darzustellen. Diese trat in der Mystik hervor, und zwar zuerst in ihrem ursprünglichen Wesen, als theologische Mystik, die sich in sich selbst trennte, um die Elemente ihres Wesens, ein jedes in seiner Besonderheit, wirklich zu beweisen, als platonische und kabbalistische Mystik, und bildete den zeitlichen Gegensatz zur Einheit zurück, als Theosophie.

Erste Epoche
der mystischen Philosophie:
Theologische Mystik.

212.

Nach dem Joannes Scotus Erigena (§. 177) traten als theologische Mystiker vorzüglich Bern-

hard von Clairvaux (geb. 1091, st. 1153) und der Schotte Richard von St. Victor (st. 1173) auf. — Nach dem letzteren sind die Dinge entweder von Ewigkeit und durch sich selbst, oder nicht von Ewigkeit, auch nicht durch sich selbst, oder von Ewigkeit, aber nicht durch sich selbst, oder endlich durch sich selbst, aber nicht von Ewigkeit. Unter den auf so verschiedene Weise existirenden Wesen mufs es ein höchstes und vollkommenstes geben, das von Ewigkeit her durch sich selbst ist. Dieses durch sich selbst seyende; folglich auch absolut einzige Wesen ist Gott. Seine Einzigkeit beweist sich ferner durch die Allmacht, die, wenn mehrere allmächtige Wesen existirten, nur beschränkt seyn könnte. Aus der Allmacht Gottes fliefst seine Allgegenwart. Gott ist an jedem und an keinem Orte; er ist ganz im Ganzen, ganz in jedem Theile desselben, und ganz ausser dem Ganzen. Er ist die Möglichkeit alles Seyns, die Quelle aller Wesen, aller Macht, aller Weisheit, das höchste Gut und das seligste Wesen.

Sechs Stufen sind es, die zum unmittelbaren Anschauen der Gottheit und des göttlichen Lichtes führen; die drei ersten sind durch die Philosophie bedingt, die drei letzten gehen über die Speculation hinaus. Auf der ersten Stufe ahnden und fühlen wir durch die Sinnenwahrnehmung die Macht, Güte und Wahrheit des Schöpfers; auf der zweiten reflektiren wir durch die Vernunft über den Grund und Zweck der Welt; auf der dritten erhebt sich die Vernunft mit Hülfe der Phantasie in das Reich des Uebersinnlichen; auf der vierten schaut das Auge des Geistes, von Gott erleuchtet, das Unsichtbare auf unsichtbare Weise, gegenwärtig und wesentlich; auf der fünften erhebt uns die Offenbarung über die Sphäre der Vernunft; denn sie lehrt uns, was keine Vernunft fassen, kein Den-

ken erreichen kann; und auf der sechsten erkennt unser Geist, vom göttlichen Lichte überstrahlt, Geheimnisse, die selbst der Vernunft entgegen sind; doch nimmt sie der Glaube voll Ehrfurcht an. Die beiden letzten Arten der Beschaung erfordern eine übernatürliche Einwirkung der Gottheit auf den menschlichen Geist.

213.

Der Gegensatz der Scholastik, die oft der positiven Kirchenlehre entgegenstrebte, und der Mystik söhnte sich dadurch aus, dafs auch Mystiker die scholastische Theologie bearbeiteten. Zu diesen gehören vornehmlich Hugo von St. Victor, der zweite Augustinus genannt (st. 1140) und Albert's Zeitgenosse Johann von Fidanza oder Bonaventura (geb. zu Bagnarea im Florentinischen 1221, st. 1274). Dieser erklärte die geoffenbarte Theologie für die höchste Wissenschaft. Es giebt vier Arten oder Grade der Erleuchtung; eine äussere durch die mechanischen Künste; eine untere durch die Sinnenerkenntnifs; eine innere durch die Philosophie, und eine obere durch die Offenbarung. Die erstere lehrt den Menschen die künstlichen Formen der Dinge, die zweite die natürlichen, die dritte ertheilt ihm die Wahrheiten der Vernunft, und die vierte die beseligenden Wahrheiten der Religion. Ihre gemeinschaftliche Quelle ist Gott; denn alle vier Grade der Erleuchtung beziehen sich auf ihn.

Das höchste Gut kann der Mensch nur dadurch erreichen, dafs er auf geistige Weise zu ihm aufsteigt. Gott ist das höchste und geistigste Princip, dem sich der Mensch nur dadurch annähern kann, dafs er durch das Sinnliche, Vergängliche und ausser ihm Seyende in seinen Geist, das ewige Bild Gottes, eindringt; denn nur durch die Dinge, die körperlich oder geistig, vergänglich oder ewig,

in uns oder ausser uns sind, können wir zur Gottheit gelangen. In der äusseren Sinnenwelt offenbart sich Gottes Macht, Güte und Weisheit; von den vergänglichen Dingen steigen wir zu den unvergänglichen und überhimmlischen auf, zu den göttlichen Eigenschaften, dem Seyn, Leben, Denken, dem unvergänglichen, rein geistigen Wesen Gottes. Auf der zweiten Stufe erkennen wir die göttlichen Eigenschaften unmittelbar in den Dingen. Die Welt, der Makrokosmos, dringt durch die Sinne in die Seele, den Mikrokosmos, ein und erweckt in uns die Erkenntniſs Gottes. Wir nehmen in der Welt zeugende, erzeugte und herrschende Wesen wahr; jene sind die vier Elemente und die Himmelskörper, die erzeugten die aus den Elementen zusammengesetzten Geschöpfe, und die herrschenden sind die geistigen Wesen, die an die Materie gefesselt sind (Thierseelen), von der Materie getrennt werden können (Menschenseelen), oder ausser aller Verbindung mit der Materie leben (die himmlischen Geister). Daraus, daſs sich Vorstellungen erzeugen, erkennen wir, daſs sich aus dem ewigen Lichte der Gottheit ein gleich substanzielles Licht erzeugt, ein Spiegel, in welchem wir die Zeugung des göttlichen Sohnes erblicken. Ist die Vorstellung der Natur unseres Gemüths angemessen, so erfolgt ein Gefühl der Lust; und dieses Gefühl der Anmuth, Schönheit und Nützlichkeit der Dinge belehrt uns, daſs die Urform desselben das höchste Schöne und Gute ist. Nach der empfundenen Annehmlichkeit der Dinge beurtheilen wir sowohl ihre Beschaffenheit für die Empfindung, als auch den Grund ihrer Beschafffenheit; dieser ist das unveränderliche, geistige Princip der Dinge. Sonach führt uns auch die Beurtheilung der Dinge auf Gott hin, als das ewige Princip aller Wahrheit, den Grund und

das Gesetz alles Seyenden. Die dritte Stufe zur Gottheit ersteigen wir durch unsere Seelenkräfte. Das Gedächtnifs nehmlich bewahrt uns nicht nur die Vergangenheit, sondern läfst uns auch in die Zukunft schauen, wodurch wir die Idee der Ewigkeit erhalten. Das Gedächtnifs bewahrt uns ferner die Principien der Qualität, das Einfache, die Einheit u. s. f.; endlich die ewigen und nothwendigen Grundsätze aller Erkenntnifs; diese können wir aber nur dadurch einsehen, dafs ein unveränderliches Licht uns erleuchtet. Das Gedächtnifs stellt demnach die Seele als ein Bild dar, in welchem sich die Gottheit offenbart. Eben so führt uns der Verstand auf die Idee des vollkommensten, realsten und unbedingtesten Wesens hin; denn der Verstand kann nichts erkennen, begreifen und schliessen, ohne auf die allgemeinsten Begriffe zurückzugehen: auf das Wesen und dessen nothwendige Bestimmungen, die Einheit, Wahrheit und Güte; die Erkenntnifs der Wesen überhaupt aber setzt die Idee des vollkommensten Wesens voraus. Ueberdiefs kann der veränderliche Verstand die nothwendigen Wahrheiten nur aus einem unveränderlichen Lichte schöpfen, das ihn erleuchtet. Gleicherweise erhebt uns der Wille zur Idee der Gottheit. Der Wille ist dreifach: Ueberlegung, Beurtheilung und Begehrung. Die Ueberlegung forscht nach dem Besten, trägt also eine Idee des höchsten Gutes, der Gottheit, in sich; die Beurtheilung handelt nach einer Regel, von deren Wahrheit man überzeugt ist, deren Grund aber nicht im Verstande liegt, da dieser nur nach der Regel urtheilt, sondern in der Gottheit; und die Begehrung strebt nach dem höchsten Glücke, welches das höchste Gut (Gott) oder dessen Abbild oder etwas darauf sich beziehendes ist. Die vierte Stufe erreichen wir durch die Erleuch-

tung der Offenbarung. Gott anschauend vereinigen wir uns mit ihm durch Reinigung unserer selbst, durch Liebe und Vertrauen auf unsern Mittler. Auf der fünften Stufe gelangen wir zum Anschauen des über uns erhabenen Lichts, des absoluten, nothwendigen, ersten Seyns. Dieses ist ewig und unvergänglich; denn es kann in ihm kein Nichtseyn gedacht werden; die höchste Wirklichkeit, weil keine Möglichkeit in ihm denkbar ist; schlechthin vollkommen, da es keinen Mangel hat; einfach und unveränderlich, weil keine Verschiedenheit in ihm ist. Als das Vollkommenste ist es unendlich, ewig zu allen Zeiten, alle Dauer erfüllend, zugleich ihr Mittelpunkt und ihr Umkreis. Gott ist ganz in allem und ganz ausser allem, weil er einfach und doch zugleich das Gröſste ist: die geistige Sphäre, deren Mittelpunkt überall, deren Umkreis aber nirgends ist; er ist in allem, aber nicht eingeschlossen, ausser allem, aber nicht ausgeschlossen. Auf der letzten Stufe schauen wir die Gottheit als das höchste Gut in der Dreieinigkeit unmittelbar an.

214.

Der Grund der Individualitäten und ihres Unterschieds ist die Verbindung der Materie und der Form. Dadurch, daſs durch die Materie die Form und Zeit existirt, ist das Ding ein Individuum; der Form aber insbesondere verdankt es seine bestimmte Individualität. Die Materie, als blosses Gedankending, das auf Abstraction beruht, ist ohne alle bestimmte Form, aber fähig, jede mögliche bestimmte Form anzunehmen; wird hingegen die Materie als etwas wirkliches gedacht, so ist ihr die Form nothwendig, weil selbst das Unförmliche unter einer Form vorgestellt wird. Es giebt drei Arten der Materie. Die eine liegt, als Princip der Entstehung und Ver-

nichtung, den vergänglichen Dingen zum Grunde; die andere ist, als Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit, in den blofs beweglichen Dingen vorhanden, und die dritte ist, als Princip des Bestandes der Form, das Subjekt oder die Substanz überhaupt. Die Zeugungskräfte (rationes seminales) sind allgemeine Formen, insofern sie noch nicht ganz entwickelt und für mehrere Bestimmungen empfänglich sind, besondere aber, insofern die Natur nicht blofs allgemeines hervorbringt.

Die Welt kann nicht ewig seyn, weil mit jedem Jahre die Zahl der Sonnenumläufe wächst, die vergangene Zahl derselben folglich nicht unendlich ist; denn das Unendliche kann als solches nicht vermehrt werden. Auch kann keine Bewegung durch das Unendliche vollendet werden; daher hätten die Bewegungen der Sterne, wenn sie unendlich gewesen wären, nie bis zur gegenwärtigen kommen können. Eben so setzt die Succession überhaupt eine erste Bewegung oder einen Anfang der Welt voraus.

Sollte eine Weltseele existiren, so müfste sie, wie die anderen, mit der Materie verbundenen Seelen, ein Ernährungs- und Empfindungsvermögen haben; es bedarf aber der Weltseele nicht, weil jedes Wesen durch seine eigene Form oder die ihm inwohnende Thätigkeit sich verändert. Die menschliche Seele ist nicht unmittelbar aus der göttlichen Wesenheit geflossen; denn die Gottheit müfste sonst geringer, als der Mensch seyn, da die Seele nur ein Theil des Menschen ist, und ein Theil geringer ist, als das Ganze. Auf die menschlichen Seelen und Körper, so wie auf die Erde überhaupt, haben die Gestirne Einflufs, wenn auch der Einflufs der Constellationen auf die menschlichen Schicksale und Gesinnungen weder nothwendig ist, noch auf alle Menschen sich erstreckt.

Die menschliche Seele besitzt Freiheit, als eine gewisse Beschaffenheit oder ein besonderes Vermögen, die Thiere dagegen äussern zwar in ihren Handlungen eine Willkühr, sind aber in ihren inneren Handlungen durch ihre Natur nothwendig bestimmt. Das vollkommne freie Wesen kann nur das Gute wollen, die unvollkommne Freiheit des Willens hingegen verstattet es, daſs wir auch das Böse wollen. Die äussere Freiheit kann beschränkt und ganz aufgehoben werden, die innere aber ist unbedingt und über allen Zwang erhaben. Das Misverhältniſs des Guten und Bösen in diesem Leben macht einen Zustand nach dem Tode nothwendig, in welchem es sich auflöſst; der Mensch kann sein Streben nach vollkommner Glückseligkeit nur in einem künftigen Leben erfüllen; auch nehmen die Kräfte der Seele im Alter zu, dagegen die des Körpers abnehmen; folglich ist die Seele unvergänglich und unsterblich.

215.

Ganz von mystischem Geiste durchdrungen sind vornehmlich auch die gröſstentheils theologischen Werke des Johann Tauler (geb. 1294, st. 1361), die Schriften des Cardinals Nicolaus Cusanus (geb. 1401 im Trierschen Dorfe Cuſs, st. 1464) und die des Thomas von Kempen (st. 1471). Rein metaphysisch ist des ersteren Darstellung der Dreieinigkeit. Der Vater kehrt sich in sich selbst mit seiner göttlichen Verständniſs, und durchschaut sich selbst in klarem Verstehn in dem wesentlichen Abgrunde seines ewigen Wesens, und dann von dem blossen Verstehn seiner selbst spricht er sich ganz aus, und das Wort ist sein Sohn, und das Erkennen seiner selbst ist das Gebähren seines Sohns in der Ewigkeit: er ist geblieben in wesentlicher Einigkeit, und ist ausgegangen in persönlichen Unterschied. Also geht er in sich und

erkennt sich selbst, und geht dann aus sich selbst in ein Begehren seines eigenen Bildes, das er erkannt hat in persönlichem Unterschied; und geht wieder in sich in vollkommner Gefälligkeit seiner selbst; die Gefälligkeit seiner selbst fliesset aus in eine unaussprechliche Liebe, das da ist der heilige Geist: also bleibt er inne und geht aus und geht wieder in sich. Darum sind alle Ausgänge um die Wiedergänge. Hierum ist des Himmels Lauf der alleredelste und vollkommenste, da er allereigentlichst in seinen Ursprung geht: also ist des Menschen Lauf der alleredelste und vollkommenste, wann er allereigentlichst in seinen Ursprung geht. Die Eigenschaft nun, die der himmlische Vater hat in seinem Ingehen und Ausgange, die soll auch der Mensch an sich haben, der eine geistliche Mutter will werden dieser göttlichen Geburt: er soll ganz in sich gehen, und dann aus sich selbst gehen. Auch hat die Seele drei edle Kräfte in sich, ein wahres Bild der Dreifaltigkeit: Gedächtnifs, Verständnifs und freien Willen.

Gott hat kein Bild oder Gleichnifs seiner selbst, denn er ist wesentlich alles Gute, Wahre und Seyende, er wirkt alle Werke in sich selber und aus sich selber in einem Blick, ohne Mittel und Bild: er wollte und die Dinge wurden. Du mufst mit reinen Sinnen dich erschwingen über dich selbst, über alle Kräfte, über Rede, Vernunft, Werke und alle Wesenheit in die verborgene, stille Finsternifs, auf dafs du kommest in eine Erkenntnifs des unbekannten Gottes. Dann wird dein Geist eingeführt in die Einigkeit Gottes, dafs er ganz verliert allen Unterschied; denn die Einigkeit einiget allen Unterschied und alle Mannichfaltigkeit. Jene stille Finsternifs Gottes ist ein Licht, das keine geschaffene Verständnifs zu erreichen und zu verstehn vermag; in ihr wird der Geist geführt über

sich selbst, über alles sein Begreifen und Verstehn. Im göttlichen Wesen verliert der Geist sich selbst, dafs er ganz in Gott versinkt, und, in dem göttlichen Abgrunde verschmolzen, nichts anderes weifs, noch empfindet, noch schauet, als den lauteren, einzigen Gott.

Nic. Cusanus gieng von der Idee des unbedingten Maximums aus, das zugleich die absolute Einheit und als solche das unbedingte Minimum sei. Diese absolute Einheit ist kein Gegenstand der Erkenntnifs, weil sich das Maximum über alle Zahl erhebt, und die Zahl die Erkenntnifs erst vermittelt. Die Erkenntnifs der Unerreichbarkeit und Nichterkennbarkeit dieser Idee ist die docta ignorantia. Das Maximum ist absolut nothwendig, einig und der ewige Grund der Welt (Gott). Es geht zuerst in die Dreieinigkeit über; denn die Einheit wiederholt sich selbst und erzeugt die Gleichheit mit sich selbst (den göttlichen Sohn); und die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit, welche auch als ein Ausgang aus beiden gedacht werden kann, erzeugt die dritte Person in der Gottheit, den heiligen Geist. Die Welt ist das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum, und die Mannichfaltigkeit der Dinge entsteht durch die verschiedenen Arten und Grade der Zusammenziehung des Maximums. Die Trinität des Maximums offenbart sich auch in der Welt, dem zusammengezogenen Maximum, als Möglichkeit oder Urmaterie, als Form und als Weltseele oder Weltgeist, der dem Ganzen, wie den einzelnen Dingen, inwohnt.



Zweite Epoche
der mystischen Philosophie:
Platonische und kabbalistische Mystik.

1. Platonische Mystik.

Quellen: *Meiners historische Vergleichung der Sitten und Verfassungen — der Religion, der Wissenschaften und Lehranstalten des Mittelalters, mit denen unsers Jahrhunderts.* Hannover, 1793. 2 B. 8.

Heeren's Geschichte des Studiums der klassischen Literatur. Göttingen, 1797. 8.

216.

Gegen das Ende des 14ten Jahrhunderts begann zuerst in Italien durch das Aufblühen der politischen Freiheit, die mit der Hierarchie in Zweikampf trat, diejenige äussere Bildung, welche zum Gedeihen des selbstständigen Lebens der Künste und Wissenschaften erforderlich ist. Auch von anderen Seiten entfaltete sich das innere Leben zum äusseren, und sprofste in Spanien, Italien und im Herzen von Deutschland als Poesie auf. Mit dieser Richtung nach äusserer Bildung traf das durch die griechischen Flüchtlinge in Italien wiedererweckte Alterthum zusammen; die Kunst und Wissenschaft der Griechen lebten wieder auf, und die äussere, harmonische Bildung des Antiken, welches jetzt die Grundlage aller Gelehrsamkeit, das Muster aller Bildung war, trat als Gegensatz auf gegen die gothische Welt; und mit dieser sank auch die Scholastik. Aber der mystische und phantastische Geist des Mittelalters, der in der aufblühenden Poësie neue Nahrung fand, lebte fort und vermählte sich von neuem mit Platon, dessen Werke durch die vor und nach der Eroberung von Constantinopel durch die Osman-

nen (1453) geflüchteten griechischen Gelehrten immer mehr verbreitet wurden. So bildete sich ein platonischer Mysticismus, indem die vorher schon herrschenden Ideen des Neuplatonismus auf ihre Quelle, die platonische Philosophie, zurückgeführt wurden.

217.

Zuerst erweckte in Italien Georgios Gemistos Plethon, aus Constantinopel gebürtig, (er kam 1438 nach Florenz) das Studium der platonischen und neuplatonischen Philosophie, mit der zoroastrischen Lehre, die er als ächte Weisheit aus dem ältesten Oriente in den Occident einführte, sie vereinigend. Seine Erklärung der magischen Orakel des Zoroaster enthält zwölf Grundsätze der platonischen Religion. Die Tugend ist ihm die Fähigkeit, durch Nachahmung Gottes, so weit sie dem Menschen möglich ist, gut zu seyn. Ihre Elemente sind die Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Harmonie; jedes begreift wiederum drei besondere Tugenden in sich.

Des Gemistos Schüler, der Cardinal Bessarion (geb. zu Trapezunt 1395, st. 1472), suchte den Platon mit dem Aristoteles zu vereinigen, und erklärte sich gegen die einseitige Erhebung des einen oder des anderen dieser Weisen. Gemistos hatte nehmlich dem Platon den Vorzug vor dem Aristoteles gegeben, Georg von Trapezunt dagegen den Aristoteles über den Platon erhoben. Doch suchte auch Bessarion den Platon über den Aristoteles zu setzen, um des Georg von Trapezunt Verläumdungen der platonischen Philosophie zu vernichten.

218.

Der geistreichste Anhänger und gründlichste Verbreiter der mystisch-platonischen Philosophie war der Arzt Marsilius (Marsiglio) Ficinus (geb.

zu Florenz 1433, st. 1499), das Haupt der vom Cosmo de'Medici gestifteten platonischen Academie. Durch Cosmo's Unterstützung bekam er alle Werke des Platon, Plotinos, Proklos und anderer Neu-Platoniker und Neu-Pythagoreer, die er auch mit der rühmlichsten Sorgfalt übersetzte und commentirte. Für den Schlüssel der platonischen Philosophie hielt er die Werke der Neu-Platoniker und Neu-Pythagoreer; denn er war überzeugt, dafs sowohl die Philosophie des Platon, als die des Pythagoras einer älteren Quelle ihren Ursprung verdanke. Eben so hielt er den ägyptischen Hermes Trismegistos für den Urheber der Ideenlehre. Uebrigens waren seine Philosopheme ganz neuplatonischen Geistes.

(Vergl. *J. G. Schelhorn's Comment. de vita, moribus et scriptis M. Ficini*, in *Amoenit. literar.* T. I. S. 18. sq.)

Ein eben so eifriger Anhänger des mystischen Platonismus, zugleich aber heftiger Gegner des Aristoteles war Franciscus Patricius (Patrizzi) [geb. zu Clisso in Dalmatien 1529, st. 1597], der ebenfalls die platonische Philosophie auf den Neuplatonismus und die angeblichen Lehren eines Hermes Trismegistos, Zoroaster, Orpheus u. a. zurückführte. Späterhin nahm er das System seines Freundes, Bernhardinus Telesius (S §. 228.), an, das er mit dem Neuplatonismus und der Kabbalistik vereinigte.

219.

Noch im 17ten Jahrh. fand der mystische Platonismus in England an Theophilus Gale, dessen Sohne Thomas Gale, Ralph (Rudolph) Cudworth, Heinrich More, Samuel Parker u. a. eifrige Anhänger.

Theophilus Gale (st. 1677) behauptete, die ursprüngliche und wahre Philosophie sei in dem Worte Gottes enthalten, das sich in den ver-

schiedenen Zeiten auf verschiedene Weise geoffenbart habe. Diese Urphilosophie sei die ächte Quelle aller Philosophie, der orientalischen, wie der griechischen. Die Philosophie müsse demnach nach der Theologie gebildet werden; und hierzu diene vornehmlich die neuplatonische Philosophie.

Cudworth (geb. 1617) wendete die Philosophie zur Vertheidigung des positiven Religionsglaubens an. In seinem intellectual System of the Universe suchte er zu beweisen, daſs die älteste Offenbarungslehre in der orientalischen und griechischen Philosophie enthalten sei. Der Begriff des Unendlichen ist mit dem Begriffe der Vollkommenheit Eins und ein mit der Idee der Gottheit wesentlich verbundenes Merkmal. Das Unendliche, dem nichts mangelt, hat die höchste Macht, Weisheit und Güte. Das unendliche Wesen muſs alle unendlichen Eigenschaften, die sich denken lassen, in sich vereinigen.

Die Stufen der Vollkommenheit können nicht in das Unendliche fortgehn; darum muſs es ein allervollkommenstes Wesen geben. Im Begriffe des vollkommensten Wesens liegt kein Widerspruch; daher ist es möglich; ist aber ein vollkommenstes Wesen möglich, so ist es auch wirklich. Auch muſs nothwendig von Ewigkeit her ein Wesen existiren; dieses kann weder die Welt, noch die Zeit seyn; folglich muſs ein von der Welt verschiedenes, unwandelbares Wesen von Ewigkeit her existiren. Die Wesen der Dinge sind ewig; diese aber sind Ideen; folglich muſs von Ewigkeit ein denkendes Wesen seyn, in welchem diese Ideen leben. Die Erhaltung des männlichen und weiblichen Geschlechts durch das richtige Verhältniſs der Anzahl setzt als ihren Grund die Weisheit eines höchsten Schöpfers und Regierers der Welt voraus. Die Schöpfung der Welt aus nichts ist denkbar,

weil allerdings aus nichts dasjenige wird, das vorher noch nicht existirte. Eben so bringen wir neue Gedanken hervor, und bemerken in den Dingen Veränderungen ihrer Accidenzen, die vorher nicht waren. Die plastische Natur besitzt das Vermögen, an der ungebildeten Materie die mannichfaltigen Formen der Körperwelt zweckmässig zu erzeugen, und für die Erhaltung der Gattungen und Arten zu sorgen; denn die körperlichen Formen können sich weder durch den Zufall bilden, weil ihre Zweckmässigkeit diesem widerspricht, noch durch eine mechanische Nothwendigkeit, da diese auf eine blinde Zufälligkeit zurückkömmt; auch läſst sich eine unmittelbare, fortgesetzte Schöpfung Gottes nicht denken; also kann nur eine besondere plastische Natur das Princip der materiellen Bildung seyn. Wir besitzen eine vom eigentlichen, mit Bewuſstseyn verbundenen Seelenprincipe verschiedene Lebenskraft, die sich z. B. im Schlafe beweist.

Der Sinn giebt bloſs einen verworrenen Schein, ein unbestimmtes Bild des Gegenstandes, das nach dem Eindrucke des letztern bleibend den Geist erregt, daſs er seine Kraft an der Bildung dieses Stoffes übt. Jener Schein ist, unabhängig von der Geistesthätigkeit betrachtet, nie Erkenntniſs; erst die in der Natur des menschlichen Geistes ursprünglichen Formen oder Ideen bilden aus ihm die Erkenntniſs, indem sie auf ihn bezogen werden.

Die Ideen des Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten haben ihren Grund weder im göttlichen Willen, noch in der bürgerlichen Gesetzgebung, sondern sie sind für sich und unbedingt gesetzt, gleichwie jedes Wesen seiner Natur nach das seyn muſs, was es ist und nichts anderes seyn kann. Der Wille ist an sich betrachtet ein

blindes, unbestimmtes Vermögen; er wird dann nur vollkommen, wenn die Weisheit (die Wissenschaft des ewig Wahren) nach der ewigen Güte ihn beherrscht. Alle Weisheit und Güte des erschaffenen Wesens ist aber nur Theilnahme an der einzigen, ewigen und unveränderlichen Weisheit und Güte des göttlichen Wesens; denn alle erschaffenen Geister sind Abdrücke des göttlichen Urbilds. Die sittlichen Ideen sind einfach, allgemein und unveränderlich, darum Erzeugnisse der reinen Vernunft und von wesenhafter Existenz; dagegen die sinnlichen Dinge in steter Veränderung hinfliessen.

220.

Heinrich More (geb. zu Cambridge 1614, st. 1687) fand, nachdem er sich lange Zeit mit der scholastischen Philosophie beschäftigt hatte, endlich Befriedigung in der platonischen und kabbalistischen Mystik; vor allen wählte er sich den Marsilius Ficinus zum Führer. Die Metaphysik ist ihm die Wissenschaft von der geistigen Natur, so weit diese von uns erkannt wird, die Physik dagegen die Wissenschaft des Körperlichen; und die Begriffe, die der Verstand auf das Objektive überträgt, als der Begriff des Dings überhaupt, der Existenz, der Einfachheit u. s. f. sind Gegenstände der Logik oder Dialektik. Es existirt ein unbewegliches Ausgedehntes (der Raum), das von der beweglichen Materie verschieden ist; dieses ist nicht etwas eingebildetes, sondern ein reales, und hat alle Eigenschaften des Göttlichen; folglich ist es Gott selbst. Es ist nehmlich unendlich, einfach, unbeweglich, der innerste Ort, das innerste Wesen, ewig, unbedingt, erfüllt, das Princip des Seyns, in welchem sich alles verwandelt, ohne dafs es selbst verwandelt wird, folglich unzerstörbar; unerschaffen, unermefslich, allgegenwärtig,

alles bestimmend, durchdringend und umfassend. Es ist reines Seyn, weil es nur durch sich selbst ist; durch nichts veränderlich, keiner Vervollkommnung oder Verminderung fähig. Auch alles Geistige ist ausgedehnt, aber so einfach und einzig, daſs es aller Trennung in Theile widerstrebt.

Die bewegte, körperliche Natur setzt eine Urmaterie voraus, als den Inbegriff homogener Monaden, die, obgleich mit einander verbunden, doch jede für sich existiren, und der Bewegung zwar fähig, aber an sich selbst unbewegt sind. Die Verbindung der Monaden zu einer körperlichen Natur und ihre Bewegung wird durch eine geistige, in der Materie thätige Substanz bewirkt. Auch die regelmässige Bewegung der Erde um ihre Axe, die Anziehungskraft des Magneten, das Wesen des Lichts und der Farbe, die organische Bildung der Pflanzen und Thiere, die Thätigkeiten der Seele, die Visionen und Weissagungen setzen ein unkörperliches Wesen, als Princip des Körperlichen, voraus.

Die Ethik ist die Wissenschaft, gut und glücklich zu leben; ihre Gegenstände sind daher die Tugend und die Glückseligkeit, ihre Hauptheile die Erkenntniſs der wahren Glückseligkeit und die Erwerbung derselben. Glückseligkeit ist die Lust, die das Gemüth durch das Bewuſstseyn der Tugend und sittlicher Handlungen empfindet. Die Tugend ist die intellectuelle Kraft der Seele, durch die sie die sinnlichen Eindrücke oder Leidenschaften, die im Körper ihren Grund haben und auf die Seele erregend wirken, so beherrscht, daſs sie im Handeln nur nach dem unbedingt Guten strebt. Das, was die Leidenschaften beherrscht, das Gute und Böse erkennt, ist die Vernunft. Die Tugenden sind entweder ursprüngliche, wie die Besonnenheit (dem Staunen entgegengesetzt), die Reinheit

(der Begierde entgegenstehend), die Sanftmuth (der Leidenschaftlichkeit entgegenstehend), oder abgeleitete, wie die Gerechtigkeit, Standhaftigkeit und Mässigkeit. Ein nothwendiges Erfordernifs zur Erwerbung der Tugend ist die Freiheit, die mit der Allwissenheit Gottes nicht im Widerspruche steht, weil diese die Dinge so erkennt, wie sie sind, die zufälligen und freien als zufällige und freie und die nothwendigen als nothwendige, das Vorherwissen zufälliger und freier Handlungen aber keine Vorherbestimmung in sie setzt. Auch hängt die Willensbestimmung nicht einzig von der Erkenntnifs des Guten ab; daher der Wille das erkannte Gute nicht nothwendig zu wollen braucht. Darum ist er nicht durch die Vorstellung eines grössern Gutes oder eines Gutes überhaupt determinirt.

---

2. Kabbalistische Mystik.

221.

Der erste in Italien, der durch das Studium der platonischen und neuplatonischen Philosophie auf die Urquelle aller Philosophie, den Orientalismus, und zwar die spätere Mystik desselben, den Kabbalismus geführt wurde, war der geistreiche Johann Picus, Graf von Mirandula und Fürst von Concordia (geb. 1463, st. 1494). In seiner allegorischen Auslegung der mosaischen Schöpfungsgeschichte nimmt er vier Welten an; die Körperwelt, die himmlische Welt, die überhimmlische (englische, rein-geistige) und die im Menschen, der Creatur vorzugsweise, sich darstellende. Alle vier sind aber nur Eine Welt, das Werk Eines Schöpfers und nach Einem Zweck erschaffen. Auch begreifen sie dieselben Dinge in sich, nur die höheren in grösserer Vollkommen-

heit. So wird die elementarische Wärme in der Körperwelt erwärmende Kraft in der himmlischen, und Idee der Wärme in der überhimmlischen; das elementarische Feuer ist im Himmel das Sonnenfeuer, und in der überhimmlischen Sphäre das seraphische Feuer oder der reine Geist. Das elementarische Feuer brennt, das himmlische belebt, das seraphische liebt. In der irdischen Welt sind neun Sphären der vergänglichen Dinge; drei sind leblos: die Elemente, die aus den Elementen gebildeten Körper, und die Mittelgattung der aus dem rohen Stoffe zur Ausbildung des Körperlichen übergehenden Dinge; drei belebt und mit Gefühl begabt, und zwar unvollkommen: die Pflanzen, vollkommen: die Thiere, vollkommen und der Vernünftigkeit fähig: die gelehrigen Thiere. In der himmlischen Welt ist das unbewegliche Empyreum, um welches die neun himmlischen Sphären kreisen. In der überhimmlischen Welt ist Gott das erste, einfache Princip, der Vorsteher der neun englischen Heerscharen, das selbst unbewegliche Princip aller Bewegung. Die vierte Welt, die menschliche Creatur, ist aus den Elementen der drei andern Welten zusammengesetzt. Der menschliche Körper besteht aus den irdischen Elementen; zugleich aber wohnt in ihm die belebende Seele der Pflanzen, die unvernünftige Seele, die Vernunft, die englische Seele und das Ebenbild Gottes.

Gott ist die Fülle des Seyns überhaupt; er ist allein durch sich selbst, aus ihm ist alles Seyende; daher ist er nicht ein besonderes Wesen, sondern erhaben über alles Seyn und Wesen; darum ist er auch das Eine, das über dem Dinge steht. Gott ist das Unaussprechliche, Unbegreifliche, das über alles unendlich erhaben ist, was wir von ihm denken und sagen können, folglich auch über alle

unsere Begriffe von Einheit, Wahrheit, Güte und Wirklichkeit. Gott wohnt für die menschliche Vernunft in einem heiligen Dunkel, zu dessen Vorhöfen viele Stufen des Lichts führen, ohne daſs es möglich ist, in das Dunkel selbst einzudringen; denn so lange man das, was man von der Gottheit aussagt, versteht und begreift, wandelt man noch im Lichte, ohne die Gottheit erreicht zu haben.

222.

Um die Kabbalist und die orientalische Literatur überhaupt machte sich Johann Reuchlin (Capnio), geb. zu Pforzheim in Schwaben 1455, Professor zu Tübingen, st. 1522, durch seine Schriften de verbo mirifico und de arte cabbalistica sehr verdient.

Die öffentliche Verbreitung der kabbalistischen Mystik beförderte als Lehrer und Schriftsteller vorzüglich Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, geb. 1487 zu Cölln, st. 1535. In seinem Werke de occulta philosophia vertheidigt er die Magie als die erhabenste Wissenschaft, als die Vollendung der Philosophie, die in das innerste Geheimniſs der Dinge eindringe. Es giebt drei Welten: die körperliche, die himmlische und die geistige; daher ist die Magie natürliche, himmlische und religiöse. Alle irdischen Dinge bestehen aus den vier Elementen, von denen jedes seine eigenen, wunderbaren Eigenschaften hat; das reinste und mächtigste ist das Feuer. Die Luft ist ein Spiegel, der die Bilder der Dinge aufnimmt; durch ganz feine, unsichtbare Oeffnungen dringt sie in den thierischen und menschlichen Körper ein, so daſs sie, ohne Mitwirkung von Geistern, Ahnungen, Weissagungen und Träume erregen kann. Nach den Elementen richten sich die aus ihnen zusammengesetzten Dinge, ebenfalls auch die Sinne und Leidenschaften der Menschen. Die

Eigenschaften und Kräfte der Dinge entstehen entweder aus den Elementen, oder aus ihrer Mischung, oder sie wirken auf bestimmte Theile. Auch giebt es verborgne Kräfte, deren Ursachen kein Verstand ergründen kann. Die irdischen Dinge empfangen sie von Gott durch die Weltseele, mit welcher die himmlischen Geister und die Gestirne gemeinschaftlich wirken; denn die durch sich selbst bewegliche Weltseele wirkt nur vermittelst des Weltgeistes auf die trägen, körperlichen Dinge, so wie die menschliche Seele durch den Geist auf den Körper wirkt. Die Möglichkeit, die verborgenen Kräfte zu grossen Wirkungen zu bestimmen, beruht auf der Erkenntnifs, dafs alles sein gleiches sucht und das andere sich verähnlicht; dafs alle Dinge sich gegenseitig anziehen oder abstossen; dafs einige Eigenschaften allen Dingen einer Art, einige aber nur gewissen Individuen zukommen; und dafs alles in allem ist und wirkt. Mit der Magie steht die Zahlenlehre in Verbindung. Die Zahlen sind vollkommnere, geistigere und dem Himmlischen verwandtere Wesen; daher ihre Kräfte wundervoller sind, als die der körperlichen Dinge. Jede Zahl hat ihre Eigenschaften und Kräfte; die Einheit z. B. ist das Princip und Wesen von allem, ausser ihr existirt nichts; darum giebt es nur Einen Gott, Eine Welt u. s. f.

Im männlichen Alter verfafste Agrippa sein Werk de incertitudine et vanitate scientiarum, in welchem er als Skeptiker auftritt, um das Schwankende und Eitle der menschlichen, von der Vernunft ausgehenden Erkenntnifs darzuthun, den Glauben an die Offenbarung aber und an die göttliche Weisheit, welche die Vernunft erleuchten müsse, als das einzig Wahre und Höchste darzustellen. Zugleich deckte er die Misbräuche und verderblichen Folgen der Astrologie, Ma-

gie und Alchemie auf, erklärte sich gegen die Scholastik und Vernunftreligion, zeigte das Schwankende und Veränderliche der Moral, die Misbräuche der Jurisprudenz, das blofs Formelle der Mathematik, die Ungewifsheit der Geschichte u. s. w. Die einzige Wissenschaft ist ihm die Offenbarungslehre, deren Verständnifs aber eine höhere, von Gott ausgehende Erleuchtung des Geistes voraussetzt. Die Erleuchtung ist entweder unmittelbare Vereinigung mit Gott, ein rein geistiges Schauen der Gottheit ohne Bild und Gleichnifs, oder ein Anschauen der Gottheit in ihren Werken; zu beiden Arten der Anschauung führen nur Einfalt und Demuth des Geistes und Reinheit des Herzens.

(Vergl. *Meiners Lebensbeschr. ber. Männer.* B. I. *C. Fr. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus.* B. I. S. 558 ff.)

223.

Die Kabbalistik stellte in einem besonderen Systeme der schwärmerische Franziscaner Franz Georg Zorzi (Venetus von seinem Vaterlande her genannt, st. 1536) dar, Verf. des Werks de harmonia mundi totius. Das Weltall und die Gesammtheit der in ihm enthaltenen Wesen ist aus der Gottheit geflossen. Die verschiedenen Gattungen der Dinge stellen das göttliche Wesen in verschiedenen Graden, Verhältnissen und Entfernungen dar. Das Ziel und das Streben des Universums ist die Vereinigung mit Gott; denn alle Dinge streben ihrem Daseyn und Wirken nach dahin, wovon sie ausgegangen; dieser Trieb ist natürlich, frei oder göttlich. Von dem dreieinigen Gotte, als der einfachsten Zahl Drei, sind durch dreifaches Quadrat drei Neuner vertheilt; denn es giebt neun Ordnungen der Wesen, neun Himmel, neun Geschlechter der erzeugbaren und zerstörbaren Dinge; in dem Cubus Drei vollenden sich

alle Neuner. Die Engel sind durch die einfache, der Drei entsprechende Neune geordnet; daher gleichen diejenigen, welche Gott am nächsten stehen, der einfachsten Drei, die folgenden aber vereinigen sich in der doppelten und die letzten in der dreifachen. Durch diese dreifache Ordnung steigt Gott zu uns herab, und wir können zu ihm aufsteigen.

Von der Astrologie und Kabbalistik war auch der originelle Hieronymus Cardanus (Geronimo Cardano), geb. zu Pavia 1501, abhängig. Das Leben der natürlichen Dinge beruht nach ihm auf einer allgemeinen Sympathie, die auch zwischen den Himmelskörpern und den Gliedern des menschlichen Leibes statt findet. Alles wird durch den Einfluſs der Zahlenkräfte regiert; daraus ist die Wirkung der Constellation erklärbar. Es giebt nur zwei eigentliche Qualitäten, die warme und die feuchte; jene ist das formelle, diese das materielle Zeugungsprincip der Dinge.

224.

Wärend die meisten Philosophen des 15ten und 16ten Jahrh. der Mystik und dem Platonismus ergeben waren, trat als Gegensatz theils gegen den Platonismus, theils auch gegen die Scholastik die reine aristotelische Philosophie auf. Die ersten Verbreiter der unverfälschten Lehre des Aristoteles waren die Griechen Theodoros Gaza von Thessalonichi (st. 1478), Georgios Scholarios Gennadios, aus Constantinopel (st. um 1464), und Georgios von Trapezunt (geb. auf der Insel Kreta 1396, st. 1486).

Vorzüglich berühmt machte sich als reiner Aristoteliker Petrus Pomponatius (geb. zu Mantua 1462, st. 1525). Nach den Principien der aristotelischen Philosophie unternahm er es, die Unsterblichkeit der Seele zu bestreiten. Der Verstand

wirkt nur materiell, vermittels eines materiellen Organs, auf materielle Dinge; er ist demnach selbst materiell und sterblich. Auch sprechen die Seelenkräfte des Menschen mehr für die Sterblichkeit, als die Unsterblichkeit der Seele; der Verstand und Wille handelt bei den meisten Menschen nur sinnlich, und wenn auch die Menschen einzig nach der Vernunft leben, so ist ihr Denken doch so unbestimmt, unregelmässig und dunkel, daſs es eher Unwissenheit, als Erkenntniſs erzeugt. Sollte endlich die Seele vom Körper getrennt werden können, so müſste gezeigt werden, daſs sie zu ihrer Existenz und zum Bewuſstseyn ihrer selbst des Körpers weder als Subjekts, noch als Objekts bedürfe; gleichwohl können wir ohne Bilder nichts erkennen, und diese setzen die Körper voraus.

Gegen den Alexander von Aphrodisias, der einen unbedingten Indeterminismus angenommen hatte, behauptete er, daſs der Zufall nur in Beziehung auf die mangelhafte Erkenntniſs der Ursachen gelten könne, das Zufällige aber an sich immer seine bestimmte Ursache habe. Der Freiheit widerspricht die Annahme, daſs alle Ereignisse und auch alle menschliche Handlungen durch Gott als den ersten Urheber der Causalitätsreihe bestimmt werden. Doch wird durch die Freiheit die Vorsehung und göttliche Allwissenheit nicht aufgehoben; denn die Vorsehung bezieht sich nur auf zukünftige Handlungen, deren Bestimmung vom freien Willen abhängt; insofern also die Handlungen als zukünftig gedacht werden, kann sie die Gottheit nicht mit Zuverlässigkeit vorherwissen; werden sie aber als gegenwärtig gedacht, so weiſs sie Gott mit Bestimmtheit; in Gott sind nun aber alle Zeiten zugleich; folglich sind in Gott das Nichtwissen freier Handlungen als zukünftiger und das Wissen derselben als gegenwärtiger als zu-

gleich seyend denkbar. Bei freien Handlungen bestimmt die Ueberlegung des Verstandes den Willen; der Wille hat aber das Vermögen, den Entschlufs auszuführen oder nicht auszuführen, und unter den entgegengesetzten Entschlüssen zu wählen; insofern ist er thätig. Gott hat dem Menschen die Vernunft verliehen, damit er das Böse fliehe; mehr konnte er nicht thun, ohne die Einheit aufzuheben.

In seiner Schrift de incantationibus versuchte er alle Erscheinungen und angebliche übernatürliche Wirkungen der Magie aus den Principien der aristotelischen Physik zu erklären. Gott ist die höchste, allgemeinste Ursache der materiellen und immateriellen Dinge, sowohl ihrem Grunde als ihrem Endzwecke nach. Auf die sublunarische Welt kann er aber nur durch Vermittelung der himmlischen Sphären wirken; diese sind ihm die Werkzeuge zur Erhaltung der Erde und zur Erzeugung der mannichfaltigen Veränderungen auf ihr. So wie daher jedes Ereignifs seinen Grund in der Wirkung der Himmelskörper hat, so können auch einzelne Menschen vermöge des Einflusses der Gestirne weissagen. Ihre Weissagungsgabe beruht auf einer gewissen Disposition des Körpers, diese auf dem Naturlaufe der Elemente, diese wiederum auf den Gestirnen, die zunächst auf die Erde wirken, u. s. f. Die Vorsehung Gottes und die durch sie zunächst bestimmte Wirksamkeit der himmlischen Sphären ist aber unmittelbar nur auf das Allgemeine und erst mittelbar auf das Besondere gerichtet; daher läfst sich eine ganz besondere, unmittelbare Vorsehung Gottes nicht behaupten. Es läfst sich nicht leugnen, dafs Gott und die himmlischen Sphären die Urheber des Bösen sind; denn die bestehende Harmonie und Schönheit der Natur erfordert Mannichfaltigkeit und Gegensätze;

aber dieses Böse ist physich und rechtfertigt sich als Mittel zum Guten; als Urheber des moralischen Bösen aber können sie nicht gedacht werden, weil nichts den freien Willen zwingen kann. Die Naturanlage zum Bösen ist in Gott und den himmlischen Sphären gegründet, ohne daſs der Mensch dadurch zum Bösen nothwendig bestimmt wird; vielmehr soll er die Neigung zum Bösen überwinden.

(Vergl. *Bardili's* Vorrede zur Abh. des *Pomponatius de immortalitate animae.* Tubing. 1791. 8.)

225.

Unter den reinen Peripatetikern zeichneten sich ferner Johann Genesius Sepulveda, ein Spanier (geb. 1491), Jacob Zarabella (geb. zu Padua 1533, st. 1589) u. a. aus.

So sehr durch die Bemühungen dieser Männer die aristotelische Philosophie nicht nur immer mehr gereinigt, sondern auch ihr Ansehn verbreitet wurde, so fehlte es doch nicht an heftigen Gegnern der peripatetischen Philosophie. Als solchen machte sich im 16ten Jahrh. vorzüglich berühmt Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), geb. in der Picardie 1515, und ermordet bei der Pariser Bluthochzeit 1572. Mit Haſs erfüllt gegen die Spitzfindigkeiten der Schulphilosophie behauptete er, daſs Aristoteles nichts als Irrthümer gelehrt habe; auch suchte er durch eine einfachere und den rednerischen Vortrag mehr bezweckende Logik (in seinen Institutionibus dialecticis) die aristotelische zu verdrängen. Doch hatte er mehr Gegner als Anhänger (Ramisten).

226.

Nicht nur die Erneuerung der Aristotelischen Philosophie in ihrer reineren Gestalt, sondern auch der wieder erweckte Platonismus und das aufblühende Studium des Alterthums überhaupt be-

wirkten das allmälige Sinken der scholastischen Philosophie, welcher schon die Mystik und der Platonismus grossen Abbruch gethan hatten. Der objektive und harmonische Geist der griechischen Kunst und Wissenschaft stand zu sehr im Widerspruche mit der Methode und Form der scholastischen Philosophie, als dafs sie nicht bald denen hätte geschmacklos erscheinen müssen, die nur auf ihre Form und Darstellung, nicht auf ihren Geist und wahrhaft gothischen Charakter sahen. Denn die Grösse der scholastischen Philosophie lag nicht in dem, was sie für sich war und leistete (für sich wollte sie ja nichts seyn, da sie im Dienste der Religion lebte), sondern in dem, wonach sie strebte, und in der Art, wie sie ihrem grossen Ziele, das Göttliche und Religiöse gegen alle Angriffe des vernünftelnden Verstandes sicher zu stellen, ritterlich und mit Hintansetzung aller kleinlichen Rücksichten und Convenienzen des äusseren Geschmacks in der Form und Sprache entgegengieng. Daher selbst in der frühesten Zeit der noch blühenden Scholastik mehrere Philosophen, in denen der Verstand vor der Phantasie vorherrschend war, oder welche die Religion und Philosophie nicht zunächst zum Gegenstande ihrer Forschungen gemacht hatten, als Antischolastiker auftraten.

227.

So beschäftigte sich der gelehrte und durch mehrere Erfindungen berühmte Roger Baco (geb. zu Ilchester 1214, st. 1292), Doctor mirabilis, mehr mit den Naturwissenschaften und der Mathematik, aus den Werken der Griechen, Römer und Araber durch Selbststudium sich belehrend; auch mit der orientalischen Literatur war er schon bekannt. So sehr er aber der dialektischen Metaphysik seiner Zeit entsagte, und durch das Studium der Natur und der Sprachen der wissen-

schaftlichen Bildung eine bessere Richtung zu geben und die leere Begriffsphilosophie zu verdrängen sich bemühte, so zeigen sich doch in seinen astrologischen Ideen die Spuren seines mystischen Zeitalters.

Eben so hatte Raymund Lullus oder Lullius (geb. zu Palma auf der Insel Maiorka 1234, st. 1315) den Vorsatz gefafst, die Philosophie seines Zeitalters zu reformiren. Seine grosse Kunst (ars magna war die Aufschrift seines Werkes) ist jedoch nichts anderes, als eine mechanische Logik, die zum Behufe des Gedächtnisses und der Phantasie gewisse Gemeinplätze, aus denen sich mehrere Begriffe entwickeln lassen, in Kreise vertheilt darstellt, nach einer ganz willkührlichen Anordnung und einzig zu dem Zwecke, über jeden Gegenstand mit Fertigkeit, aber ohne Einsicht, räsonniren zu können. Eben so oberflächlich waren seine Bestimmungen philosophischer Begriffe, die immer nur im Zirkel erklärten.

Als eigentliche Gegner der scholastischen Philosophie traten die Philologen auf Hermolaus Barbarus (Hermolao Barbaro) von Venedig (geb. 1454, st. 1493) und Angelus Politianus (Angelo Poliziano, eigentlich Ambrogini oder Cino, geb. zu Monte Pulciano 1454, st. 1494). Diesen folgten Laurentius (Lorenzo) Valla von Rom (geb. zu Rom 1408, st. 1457), Rudolph Agricola (Husmann oder Hausmann) geb. bei Gröningen 1442, st. 1482, Desiderius Erasmus (geb. zu Rotterdam 1467, st. 1536), Ludovicus Vives, von Valencia in Spanien (geb. 1492, st. 1540), Jacob Faber (st. 1537), Marius Nizolius (st. 1540), Jac. Sadolet (st. 1547) u. a.

228.

Das Bestreben, die scholastisch-aristotelische Philosophie zu verdrängen, veranlaſste auch mannichfaltige Versuche, durch geistreiche, zum Theil auch originelle Combination der alten Lehren, in welcher bald der Platonismus und Neuplatonismus, bald die orientalische Mystik vorwaltete, die Philosophie zu reformiren. So erzeugte sich ein Eklekticismus, der von Vernunftphilosophie ausgehend und Ein absolutes Seyn aller Dinge behauptend durch den Platonismus eine lebendige und unbedingte Ansicht gewann.

229.

Eine originelle Combination der älteren Philosopheme zu einem neuen Systeme der Naturphilosophie versuchte Bernhardinus Telesius, geb. zu Consenza im Neapolitanischen 1508, st. 1588. Es giebt drei Principien des Seyenden, zwei unkörperliche und thätige: Wärme und Kälte (s. Parmenides §. 60.), und ein körperliches, die Materie. Die Wärme ist ihrer Natur nach beweglich, der Bewegung in der Zeit vorhergehend und die Ursache der Bewegung, die Kälte unbeweglich. Die Wärme ist das den Himmel, die Sonne und die Gestirne bestimmende Princip, die Kälte dagegen bestimmt die Erde mit ihren Eigenschaften. Die Materie ist das körperliche Substrat der beiden unkörperlichen Principien, das Objekt ihrer Thätigkeit. Sie wird im Universum niemals weder vermehrt noch vermindert; sie ist schlechthin unthätig, ihrer Natur nach unsichtbar und durchaus schwarz, aber für die Einwirkung der beiden thätigen Principien empfänglich. Die thätigen Principien dagegen vermehren und verbreiten sich beständig, kämpfen aber zugleich gegen einander, und empfinden sowohl ihre eigene Thätigkeit, als

das Leiden der entgegengesetzten. Aus diesen Principien haben die beiden ersten und vornehmsten der Weltkörper, der Himmel und die Erde, ihren Ursprung, und aus den mannichfachen Modificationen der Erde durch die Sonne stammen die Dinge der zweiten Ordnung. Die verschiedenen Beschaffenheiten, Bestimmungen und Anlagen der natürlichen Dinge haben ihren Grund in den verschiedenen Kräften, durch welche die Wärme wirkt, und in den Zwischenräumen und Ortsverhältnissen der Dinge, da innerhalb der Zwischenräume zwischen den Dingen und der Wärme die Thätigkeit der letzteren durch die Kälte unterbrochen und geschwächt wird. Die Wärme hat ihren eigenthümlichen, ruhigen und gegen die Angriffe der ihr entgegenkämpfenden Kälte gesicherten Sitz im Himmel; die reine Kälte den ihrigen in der Erde, unter den Tiefen des Meers, wohin die himmlische Wärme nicht zu dringen vermag. Der Himmel und die Erde, in der Tiefe ruhig, leben äusserlich in einem beständigen Zweikampfe, aus dem die mannichfaltigen Körper entstehen, welche die Erde enthält und ernährt. Ihre Natur ist durch das Vorwalten des warmen oder des kalten Princips bestimmt. Der Himmel und die Gestirne sind aus der reinsten Wärme und aus der feinsten Materie gebildet, und besitzen eigenthümliche Bewegung, die sich jedoch bisweilen verändert. Die Erde hat die vier Haupteigenschaften der Kälte, Ruhe, Dunkelheit und Dichtheit.

Die menschliche Seele wird von Gott bei der jedesmaligen Erzeugung des Menschen erschaffen. Sie ist die Form des ganzen Körpers, aber selbst unkörperlich und unsterblich. Die Seelen der Pflanzen sind materiellerer Natur, als die der Thiere. Die Thiere sind theils vollkommen, theils

unvollkommen; erstere haben, wie die Menschen, ein Erkenntnifsvermögen.

(Vergl. *Joh. Georg. Lotteri* Dissert. *de Bernardini Telesii, philosophi Itali, vita et philosophia.* Lipsiae, 1726. 1733. 4.)

230.

Einer der tiefsinnigsten und geistreichsten Philosophen des Mittelalters, zugleich Gegner des Aristoteles, war Giordano Bruno (Jordanus Brunus) aus Nola im Neapolitanischen, als Ketzer und Abtrünniger vom Ordensgelübde zu Rom im J. 1600 verbrannt. Seine Philosophie ist dem Wesen nach platonischer Eleatismus; doch hatten auch die herrschenden Vorstellungen von Magie und Astrologie auf sie Einflufs.

Princip ist der innere Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseyns, Ursache der äussere Grund, die Quelle seines wirklichen Daseyns. Das Princip bleibt in der Wirkung, das Ding in seinem Wesen erhaltend, die Ursache ist ausser der Wirkung, das äussere Daseyn bestimmend, zu welchem sie sich verhält, wie das Werkzeug zum Werke, das Mittel zum Zwecke. Die vollkommne Möglichkeit des Daseyns der Dinge kann ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehn, eben so wenig nach demselben bestehen; denn gäbe es eine vollkommne Möglichkeit wirklich zu seyn ohne wirkliches Daseyn, so erschafften die Dinge sich selbst und wären da, ehe sie wären. Das erste und vollkommenste Princip fafst daher alles Daseyn in sich: es kann alles seyn und ist alles: Vermögen und Thätigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm ungetrennt und unzertrennlich Eins.

Die Materie ist das schlechthin Formlose, Bestimmbare, das weder Körper seyn kann, noch zu den Eigenschaften der Dinge gehört; denn diese

sind veränderlich, von einer natürlichen Form in die andere übergehend; die Form dagegen ist das Bestimmende. Darum kann die Materie nicht körperlich und sinnlich nachgewiesen werden; nur das Auge der Vernunft erblickt sie. Die Materie, das Vermögen aller Wirklichkeit, ist Eins mit der ersten, ewigen und nothwendigen Form, die aller zufälligen Formen Form und Quelle ist, das heifst, mit der das Universum belebenden und als Ursache alle Besonderheiten und endliche Verhältnisse erzeugenden Weltseele; denn die Möglichkeit wirklich zu seyn kann dem wirklichen Daseyn weder vorhergehn, noch nachfolgen; eben so wenig kann die Urform von der Materie getrennt seyn, weil das Daseyn oder die Wirklichkeit (die Form) das Vermögen wirklich zu seyn (die Materie) voraussetzt. Materie und Form bedingen sich demnach wechselseitig, sind in sich absolut verbunden und Eins. Dem Wesen nach sind daher auch Seele und Form, so wie Körper und Geist Eins; und weil die Dinge in der Welt alle aus Materie und Form bestehen, so ist die Welt ein durchaus lebendiges Wesen, ein unendliches Thier, in welchem alles auf das mannichfaltigste lebt und wirkt. Aber der Erscheinung und Besonderheit nach trennen wir die Form von der Seele, und nehmen Princip und Ursache für zwei verschiedene Wesen.

Alles ist mit Geist erfüllt, alles Ein Leben, das alles durchdringt und in allem ist. Der Geist ist darum auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft. Dem Wandel und Untergange sind daher nur die äussern Formen unterworfen, die nicht selbst Dinge, sondern an den Dingen sind (Accidenzen), nicht selbst Substanzen, sondern Beschaffenheiten und Bestimmtheiten derselben. Das Endliche und Besondere überhaupt ist seinem Wesen, seiner Ordnung und Folge nach verän-

derlich; es kann seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden; der Mensch z. B. ist in einem Augenblicke, was er in diesem Augenblicke seyn, nicht aber alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist nur ein einziges, welches in seinem Daseyn alles andere Daseyn begreift. Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles, was sie seyn kann in der That und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faſst; aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren Beschaffenheiten und Besonderheiten, überhaupt in ihrer Aeusserlichkeit ist sie nicht mehr, was sie ist und seyn kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem Vermögen und Thätigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit eins und dasselbe sind. Was im Principe ungetrennt, einfach und Eins ist, erscheint in den Dingen getrennt, entwickelt und vervielfältigt.

231.

Die allgemeine und thätige Ursache der Dinge ist die allgemeine Vernunft, die erste und vornehmste Kraft der Weltseele, die sich als die allgemeine, alles bestimmende Form des Weltalls zu erkennen giebt. Sie ist der innere, allgegenwärtige Künstler, der alles in allem wirkt, die Materie von innen bildet und gestaltet, und immer in sich selbst wieder zurückkehrt. Es ist aber eine dreifache Vernunft zu unterscheiden: die göttliche, welche alles ist, die Vernunft des Weltalls, die alles hervorbringt, und die Vernunft der endlichen Wesen, in denen alles hervorgebracht wird. Die göttliche und endliche Vernunft sind die beiden Aeussersten, in deren Mitte die wahre, wirkende,

sowohl äussere, als innere Ursache der natürlichen Dinge wohnt. Denn äusserlich ist sie, weil sie als die bewirkende Ursache nicht zu den zusammengesetzten, hervorgebrachten Dingen als ein Theil derselben gerechnet werden kann, folglich als ausser ihnen vorhanden betrachtet werden mufs; innerlich, weil sie weder an, noch ausser der Materie wirksam ist, sondern durchaus nur von innen bildet.

Jede vernünftige Handlung setzt eine ideale Ursache, einen Zweckbegriff, und eine formelle Ursache, die Form des zu bewirkenden Dinges, voraus. Jenes ist die Ursache in der Idee, die noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache, das Vermögen; dieses die Ursache, die das Ding aus der Materie wirklich entstehen läfst. Der Zweck der wirkenden Ursache oder die Endursache ist nun überhaupt die Vollkommenheit des Universums, die darin besteht, dafs in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen; diese wirkende Ursache ist sowohl in Hinsicht auf ihren Zweck, als auf ihre Form im Universum eben so allgemein, als sie in jedem einzelnen und in seinen Theilen besonders gegenwärtig ist. Sonach ist die Vernunft zwiefach; als Zweck und wirkende Ursache nehmlich ein inneres, als Form und formelle Ursache ein äusseres; dennoch an sich ein einziges Wesen; denn sie durchströmt alles, als Ein Leben und Eine allgemeine Form; und darum ist sie Princip; zugleich aber bestimmt sie alle anderen Formen, also das Endliche und seine wechselnden Verhältnisse, und insofern ist sie Ursache.

232.

So wie die sinnlichen Dinge in ihrer Gesammtheit ein Subjekt des Sinnlichen voraussetzen, die Materie, als das Substrat der natürlichen und

veränderlichen Dinge, so erfordern auch die geistigen Dinge ein geistiges Subjekt. Beide aber machen wiederum ein gemeinschaftliches Princip nothwendig; denn nichts existirt, das nicht aus einem andern stammte und auf ihm beruhte, dasjenige allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit schon in seinem Wesen begriffen und vollständig gegeben ist. Der gemeinschaftliche Grund von beiden ist nun die Urmaterie; darum ist alles der Substanz nach Eins; alle Dinge sind sich durch die Urmaterie gleich und Eins, ihre Eigenheit und Verschiedenheit dagegen ist durch die Form gesetzt; denn ohne Verschiedenheit ist keine Harmonie und Schönheit möglich; Verschiedenheit und Harmonie lassen sich aber wiederum ohne Materie nicht denken. Die den körperlichen, wie den unkörperlichen Dingen zum Grunde liegende Materie ist an sich einfach und untheilbar, zugleich aber mannichfaltig, indem sie die Fülle der Formen in sich begreift. Die Einheit der unendlichen Dinge in der Materie zu erkennen ist das Ziel aller Naturforschung und Philosophie,

Die Unendlichkeit Gottes in dem Unendlichen ist seine Allgegenwart. Er ist in allem, nicht über oder ausserhalb, so wie das Wesen nicht über oder ausserhalb des Dinges ist, die Natur nicht ausser dem Natürlichen, die Güte nicht ausser dem Guten.

Die Natur bringt ihre Schöpfungen nicht, wie die Kunst, durch Wegnahme und Zusammensetzung, sondern allein durch Scheidung aus dem Ganzen, der Urmaterie, hervor,

233.

Das Universum ist Eins, unendlich und unbeweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That; Form und Seele sind Eins. Das Universum ist unbeweglich, weil es seinen Ort nicht verändern kann, da ausser ihm

kein Ort ist; es ist unerzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist; unvergänglich, weil nichts ist, worein es übergehen könnte; weder äusserlich, noch innerlich wandelbar, weil ihm nichts äusserlich ist, und weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf einmal ist. Seine Harmonie ist ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur und Gränze hat, noch haben kann; auch ist es nicht Form, weil es selbst jedes und das Gesammte, eins und alles ist. Mit nichts, ja mit sich selbst nicht einmal, kann es verglichen werden, weil es nicht eines und ein anderes, sondern eins und dasselbige ist. Man könnte es mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre; denn in einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe gleich, weil sie gleiche Gränzen haben, im Weltall dagegen sind sie sich gleich, weil sie keine Gränzen haben, sondern unendlich sind. Im Unendlichen ist alles, das Gröſste wie das Kleinste, unendlich vom Unendlichen entfernt; denn die Idee des Unendlichen hebt alle Besonderheit und Verschiedenheit, alle Zahl und Grösse auf. Im Universum ist der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Gröſste nicht vom Kleinsten verschieden: alles ist in ihm Mittelpunkt; sein Mittelpunkt ist überall, sein Umkreis nirgends. Die endlichen Dinge, die sich verändern, suchen daher kein neues Daseyn, sondern eine andere Art des Daseyns. Die Verschiedenheiten der Dinge, ihre Zahl, ihr Maſs und Verhältniſs beruhen auf Zusammensetzung, Figur und anderen Modificationen der Substanz; diese aber bleibt immer in sich selbst dieselbige. Alles ist folglich Erscheinung und äussere Gestalt Einer und derselben Substanz, ein veränderliches Bild Eines unveränderlichen, ewigen Wesens.

Das erste Princip erzeugt, seine Einheit entfaltend, d. Vielheit der Wesen; aber in sich bleibt es Eins und untheilbar in allen Dingen. An einem einzelnen Menschen nehmen wir folglich nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im Besonderen wahr. Eben so sind auch alle Gegensätze in ihrem Wesen wiederum Eins; Wärme und Kälte z. B., jedes im niedrigsten Grade, verlieren sich in eine und dieselbe Eigenschaft: die Einheit des Princips beweisend, das im höchsten Grade als Feindschaft, im niedrigsten als Vereinigung sich darstellt. In der Substanz und dem innersten Grunde der Dinge ist also Hafs und Liebe eins und dasselbe, und die Mannichfaltigkeit der Veränderungen eines Subjekts verhält sich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch einen und denselben Sinn. In allen Dingen mufs man daher das Maximum und Minimum erforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden ist nicht das Gröfste, sondern aus ihm auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnifs der Kunst.

Auf der Einheit, welche das Ganze umfafst, beruht das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seligkeit. Wir ergötzen uns an der Zusammenstimmung vieler Töne; aber wer wird die Wirkung irgend eines besonderen Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung vergleichen wollen mit derjenigen, die wir von dem Wesen empfangen, das alles, was Vermögen und That heifst, umfafst, irgend einen Begriff mit der Erkenntnifs der Quelle aller Erkenntnifs? Je mehr unser Geist die Art des allerhöchsten Geistes, welcher das Begreifende und das Begriffene zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsre Einsicht in das Ganze. Wer dieses Eine fafst, fafst alles, wer dieses Eine nicht fafst, fafst nichts.

Das Hohe und Mächtige, das allein Gute und Wahre ist daher das unendliche Wesen, das Princip und Ursache, eins und alles ist.

234.

Der Himmel ist ein unendlicher, ätherischer Raum; die Grundkörper der Welt sind die Sonnen (die Fixsterne) und die Erden. Alle Weltkörper bewegen sich in demselben sie umgebenden Himmelsraume, durch ihre eigene Schwere sich haltend. Sie sind aus gleichen Elementen zusammengesetzt, die sich auf zwei Gattungen, Feuer und Wasser, zurückführen lassen. Die Materie aller Weltkörper ist sich gleich; alle Weltkörper leuchten; wo Licht ist, da ist Feuer, und wo dieses, auch Wasser. Die Luft ist die feuchte Substanz eines feinen Körpers, oder eine geistige Substanz. Von ihr ist verschieden der Aether, die Form oder der absolute Raum, der alle Körper in das Unendliche hin umfaſst und auch Himmel heiſst; sein Wesen ist Feuer. Der relative Himmel ist der ein Gestirn umgebende Raum, der Himmel des Himmels der Raum eines Sternensystems, der Himmel aller Himmel der absolute Raum. Hier wohnt Gott, der unendliche, unaussprechliche Vater des Lichts. Der Aether ist der Wohnsitz der Götter des zweiten Ranges, und die Gestirne sind die Wohnungen der Seligen. Das Princip der Bewegung der Gestirne im ätherischen Raume ist die ihnen inwohnende Seele, das Princip alles Lebens, das sich selbst Lebende und sich selbst Bewegende, weil in ihm das Bewegen und das Bewegtwerden dem Subjekte nach einfach, eins und dasselbe sind.

235.

Die Ureinheit, das Wesen aller Dinge, ist die Monas, das Princip aller Zahlen und Zahlenverhältnisse. Das Princip des Gegensatzes und der Vielheit ist die Dyas; zu ihr gehören die Begriffe der

Möglichkeit und Wirklichkeit, der Substanz und des Accidenz, der Materie und Form, der Ruhe und Bewegung, des Einfachen und Zusammengesetzten u. s. w. Die Trias verbindet den Gegensatz wieder zu einem Ganzen; sie ist das Princip der Harmonie. Die Tetras bewirkt die vollendete Existenz der Dinge, ihr Daseyn im Raume und in der Zeit, ihre Thätigkeit und ihr Leiden. Die Pentas ist das Princip der Mittel zu Zwecken, der Organe, Sinne und Künste nach ihren activen und passiven Beziehungen; die Hexas das Princip der Vollendung der Thätigkeit der Dinge bis zu ihrem Ziele, der Grund der Begattung und Erzeugung; die Heptas die Ruhe der Dinge in ihrer Selbstvollendung; die Octas das Urbild der Gerechtigkeit, durch welche die Dinge geben und empfangen, erhalten und erhalten werden. Gleiche Bestimmung hat die Enneas. Die Dekas beschliefst die einfachen Principien und fafst sie zugleich in sich.

Das Minimum ist das Urprincip und die Substanz aller Dinge, darum von unendlicher Grösse. In ihm ruht die Monas, das Atom, der Weltgeist, der allgegenwärtig in seinem eigenen Seyn und in keinem anderen existirt, das Wesen und die Materie des Universums. Das Minimum giebt allen Dingen erst ihre Wirklichkeit; es ist das Princip alles Lebens, der Grund aller Zusammensetzung, aller Vermehrung und Verminderung, folglich aller Bildung. Es ist das Tiefste im Tiefen, das Höchste im Hohen; es ist alles, darum in jeder Zeit und an jedem Orte. Das Princip von allem ist es über alle Gattung erhaben, weil es in allen Gattungen ist; es ist die Gottheit, die Mutter der Natur. Seinem Wesen nach durch keinen Begriff bestimmbar ist es einig, unauflöslich, undurchdringlich, unvermischt und keiner Mischung fähig.

Es berührt nur das ihm völlig Gleiche; dadurch entsteht die zusammengesetzte Körperwelt und ihre Dichtheit. Es hat immer nur Eine Figur und zwar dieselbe mit dem Maximum; darum ist es auch das Maſs von allem. Wie die Zahl in der Monas, die unendliche Ausdehnung im Punkte, so ist die Vielheit in der Einheit enthalten.

(Vergl. *Fr. Christ.* Lauckhard Dissert. *de Jordano Bruno.* Hal. 1783. 4. — *Kindervater's* Beitrag *zur Lebensgeschichte des Jordanus Bruno*, in *Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt* (1788). B. VI. Nro. 5. — *Heydenreich's* Anhang zu *Cromaziano's Geschichte der Revolution in der Philosophie.* B. I. S. 257 ff. — *Bruno's Lebensgeschichte* in: *Geschichte der menschlichen Narrheit.* B. I. — *Fr. Jacobi's Briefe über die Lehre des Spinoza.* Bresl. 1789. 8. I. Beilage.)

236.

Den Eleatismus verknüpfte mit dem Averroismus Andreas Caesalpinus (geb. zu Arezzo 1509, st. 1603). Gott ist das Wesen der Dinge selbst, die einzige wirkliche Substanz, die, an sich unkörperlich, absolute Einheit ist, aber in Verbindung mit der Materie, dem Principe der Möglichkeit, eine Mannichfaltigkeit von Dingen darstellt. Die Verschiedenheit der Prädikamente ist nicht real, sondern bloſs logisch.

Durch seine Schicksale und Schriften gleich berühmt ist Lucilio (Julius Caesar) Vanini (geb. im Neapolitanischen um 1586, als Ketzer zu Toulouse im J. 1619 verbrannt). In seinen Schriften finden sich nur wenige bestimmt und direct ausgesprochene Behauptungen über Gegenstände der Philosophie. Ich weiſs nicht, was Gott ist, sagt Vanini; wenn ich es wüſste, so wäre ich selbst Gott; denn niemand kennt ihn, niemand weiſs, was er ist, als er selbst. Nur wie der Sonne Glanz durch die Wolken, so erkennen wir sein Wesen durch

seine Werke. Alle concrete Bezeichnungen des göttlichen Wesens sind unstatthaft und leer; denn Gott ist nicht gut, sondern die Güte selbst, nicht weise, sondern die Weisheit selbst; diefs ist alles so in ihm, dafs er es selbst ist. Er ist sein Anfang, sein Ende, und hat weder Anfang noch Ende, bedarf auch beides nicht, und ist doch der Urheber beider. Er ist ohne Zeit; denn für ihn giebt es keine Vergangenheit und keine Zukunft. Ueberall herrschend ist er doch an keinem Orte; er ist unbeweglich, ohne still zu stehen, und schnell, ohne sich zu bewegen. Er ist alles ausser und in allem, aber weder darin eingeschlossen, noch davon ausgeschlossen. Er ist gut ohne Qualität, grofs ohne Quantität, ganz ohne Theile, unveränderlich und alles verändernd; sein Wollen ist That, sein Thun Wollen. Nichts ist bei ihm blofs möglich, alles wirklich. Er ist einfach und rein, der erste, mittelste und letzte, alles, über allem, ausser, in, vor, nach allem.

(Vergl. *Jo. Gottfr. Olearius* Dissert. I. *de vita et fatis J. C. Vanini*, Dissert. II. *de Vanini scriptis et opinionibus.* Jen. 1708. 4. — *Joh. Maur. Schramm de vita et scriptis famosi Athei J. C. Vanini.* Custrin, 1709. — *Apologia pro J. C. Vanino* (auct. *Petr. Fr. Arpe*). Rotterd. 1712. 8. — *La vie et les sentimens de Vanini* (*p. M. Durand*), à Rotterd. 1717. 8.)

237.

Ein Feind der aristotelischen Philosophie, enthusiastischer Mystiker und scharfsinniger Zweifler an der Vernunfterkenntnifs war der gelehrte, genialische Thomas Campanella, geboren zu Stilo in Calabrien 1568, st. zu Paris 1639. Alle Wissenschaft gründet sich auf die Existenz und Erscheinung der Dinge, daher ist ihre allgemeine Grundlage die Geschichte. Diese ist göttliche (Theo-

logie) oder menschliche (Mikrologie); letztere wiederum natürliche oder moralische. Die Naturphilosophie begreift die Arzneikunde, Astronomie, Astrologie, Kosmographie und Geometrie in sich; die Moral trennt sich in Ethik, Politik und Oekonomik. Die Principien für die Naturwissenschaft und Moral stellt die Metaphysik auf.

238.

Seine Zweifel gegen die menschliche Erkenntnifs gründen sich auf folgende Sätze: 1) Was wir erkennen, ist bei weitem der kleinste Theil von dem, was wir nicht erkennen. So erkennen wir an den Dingen immer nur das äussere, die erscheinenden Accidenzen, nie ihre innere Beschaffenheit, die eigentliche Substanz, das Ganze, und wie sie an sich sind. Ferner sind die Wirkungen nicht erkennbar ohne die Ursachen, und diese nicht ohne jene; die Ursachen gehen aber in das Unendliche zurück, wohin unser Verstand nicht reicht. 2) Selbst von dem kleinsten Theile, den wir erkennen, haben wir keine Wissenschaft. Zur Wissenschaft gehört Kenntnifs des Allgemeinen und des Besonderen; es ist aber nicht möglich, das Allgemeine, z. B. den Menschen überhaupt, zu kennen, wenn man nicht vorher alles Einzelne, z. B. alle individuellen Menschen, erkannt hat, was doch in der Erfahrung unmöglich ist. Die Ideen des Platon sind Abstracta, von den individuellen Dingen also wesentlich verschieden; ferner ein unbekanntes Etwas, woraus sich das Bekannte nie erklären und begreifen läfst. Halten wir uns aber umgekehrt mit dem Aristoteles an das Individuelle und die nächsten Ursachen der Erscheinungen, so erlangen wir keine Wissenschaft. Wissenschaft setzt ferner Gewifsheit und Unveränderlichkeit voraus; und doch gründet sich alle Erkenntnifs der Dinge auf die sinnliche Wahr-

nehmung, die sich stets verändert, folglich keine Bestimmtheit verstattet. 3) Wir erkennen die Dinge nicht so, wie sie an sich sind; denn die Sinne dringen nicht in das Innere der Dinge ein; dazu kömmt, daſs die Sinne bei den verschiedenen Menschen verschieden sind. 4) Selbst die Erscheinungen erkennen wir nicht rein; denn sie werden durch die Sinne, die Luft, die Dünste u. a. verfälscht. Wir sitzen in einer Höhle, und erblicken nur bisweilen den Schatten dessen, was vorüber schwebt. 5) Unsere Erkenntniſs ist ein blosses Leiden, da wir nicht einmal unserer selbst mächtig sind, noch auch wissen, wie wir zur Erkenntniſs gelangen. 6) Nicht einmal uns selbst erkennen wir. Die Philosophen streiten über das Wesen der Seele, und wissen weder zu unterscheiden, ob der Mensch im Zustande des Todes oder des Lebens, des Schlafs oder des Wachens richtiger empfindet, noch auch zu bestimmen, was Weisheit und was Thorheit ist. 7) Die Meinungen der Philosophen sind überhaupt sich widersprechend und seltsam; in den gemeinsten Dingen denken sie verschieden. 8) Es giebt keine unbezweifelte Principien der Wissenschaften; denn wie wollen wir übersinnliche Principien erkennen, da wir nicht einmal die Erscheinungen erkennen? Daraus entspringen ja eben die Verschiedenheit der Meinungen und die Widersprüche in den Ansichten von den physischen und mathematischen Wissenschaften, von der Moral und Religion. 9) Die Philosophen erkennen selbst die Ungewiſsheit des menschlichen Wesens an: Herakleitos, Parmenides, Sokrates, die Skeptiker u. a. 10) Auch sind die Zeichen für unsere Begriffe mangelhaft; denn die meisten Benennungen der Dinge sind zufällig entstanden.

Doch giebt es unbezweifelte Grundsätze der menschlichen Erkenntniſs. Zu diesen gehören die Sätze: wir sind, erkennen und können wollen; wir sind etwas und nicht alles; wir können, wissen und wollen etwas und nicht alles; wir können, wissen und wollen Dinge ausser uns, weil wir in uns selbst können, wissen und wollen. Selbst jene Zweifelsgründe können durch folgende Sätze gelöst, wenigstens eingeschränkt werden. 1) Wir erkennen wenig, aber dieses wenige ist für uns viel, und gerade so viel, als wir nöthig haben. Wo wir nicht unmittelbar erkennen, da genügt uns die mittelbare Erkenntniſs durch Schlüsse; und wo uns die inneren Beschaffenheiten verborgen sind, da schliessen wir wenigstens aus ihren Wirkungen und äussern Verhältnissen auf das Innere. 2) Es ist zur Erkenntniſs des Allgemeinen nicht erforderlich, alle Individuen zu kennen; denn von mehreren Individuen kann ich schon auf das Allgemeine schliessen. 3) Wenn ein Sinn irrt, so können wir das Zeugniſs der übrigen zu Hülfe nehmen. 4) Der Fluſs der Dinge ist weder so plötzlich, noch so merklich, daſs er unsere Erkenntniſs nothwendig vernichten müſste; und wenn wir uns auch mit den Dingen in beständigem Flusse befinden, so kann unsere Erkenntniſs doch immer wieder mit den Gegenständen zusammentreffen. 5) Unsere Erkenntniſs ist kein Leiden, sondern ein Wahrnehmen des Leidens. 6) Wir erkennen uns selbst nicht, aber nur durch die Schuld des Körpers, nicht der Seele, die hier nicht in ihrer Heimath ist. Sie muſs zurückstreben zu ihrem Principe, zu Gott. Doch hat jede Erkenntniſs, die wir von uns haben, etwas wahres in sich. 7) Die Verschiedenheit der philosophischen Meinungen kann ihren Grund auch in Eitelkeit, Mangel an Scharfsinn, an Erfahrung u. a. haben.

Auch hier ist nicht alles ganz falsch. 8) Bei den Principien der Wissenschaften kömmt es nicht darauf an, was die Dinge an sich, sondern was sie für uns sind. Ueberall sehen die Philosophen etwas wahres. 9) Unsere Erkenntnifs und Sprache sind zwar mangelhaft, doch genügt uns der Besitz beider.

239.

Die Wissenschaften haben blofs das Besondere zum Gegenstande und betrachten die Dinge als Erscheinungen, nicht nach ihrem Wesen. Es mufs daher eine Wissenschaft geben, welche das Allgemeine und die Dinge an sich erforscht, so weit sie erkennbar sind, nach ihrem Grunde, ihrem Endzwecke und ihrer durchgängigen Wechselwirkung. Dieses ist die Metaphysik. Ihre Voraussetzung ist, dafs Dinge sind, dafs sie uns erscheinen, und insofern wahr oder falsch seyn können; ihr Grundsatz, dafs etwas nicht zugleich seyn und nicht seyn kann. Die Grundeigenschaften des Seyns sind das Vermögen, die Erkenntnifs und die Liebe (Können, Wissen und Wollen), die des Nichtseyns das Nichtvermögen, die Unkenntnifs und der Hafs. Das Vermögen hat das Seyn zum Gegenstande, die Erkenntnifs das Wahre und die Liebe die Güte, die sich als Schönheit offenbart. Das Seyn eines Dinges überhaupt gedacht führt zum Begriffe der Einheit. Die höchste Einheit, das erste Wesen ist Gott; seinem Seyn nach ist er das Wesen aller Wesen, eins und alles, ewig, allmächtig und allgegenwärtig; seiner Erkenntnifs nach ist er allwissend, allweise, sich selbst genügend; seiner Liebe nach die höchste, allumfassende Güte. Die Wirkung des Vermögens der Gottheit ist die Nothwendigkeit: was durch Gottes Vermögen seyn kann, das ist und mufs seyn; aus der Verbindung der Möglichkeit mit dem Nichtseyn entspringt die

Zufälligkeit, und mit dieser entsteht das Böse, das aber an sich selbst in Gott nicht enthalten ist, sondern von Gott nur zugelassen wird. Die Wirkung der göttlichen Erkenntnifs ist das Schicksal, die Wirkung der göttlichen Liebe die Harmonie und Zweckmässigkeit des Weltalls. Jedes Ding ist für sich selbst Zweck vermöge seiner Natur, durch das Schicksal werden aber alle Dinge nach ihrem gemeinschaftlichen letzten Endzwecke bestimmt; und dieser ist die Harmonie des Weltalls. Der Zweck der Natur ist der Mensch, der Endzweck des Menschen Gott.

Die menschliche Seele ist im Körper nach allen ihren Grundeigenschaften beschränkt und unvollkommen; sie strebt daher nach Vollkommenheit, durch ihr Sehnen nach dem Göttlichen. Wie wir aus der sinnlichen Welt in die geistige gelangen, zeigt die Religion, die als angeborne darin besteht, dafs wir unser Vermögen auf den Dienst Gottes richten, unsere Erkenntnifs auf die Betrachtung der göttlichen und menschlichen Dinge, und unsere Liebe auf die Liebe Gottes bis zur Entzückung. Das Daseyn Gottes und die Religion sind die entscheidendsten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Die Seele strebt nach dem höchsten Gute, der Seligkeit, welche die Erhaltung des menschlichen Wesens im höchsten Wesen durch Vereinigung des Vermögens, der Erkenntnifs und der Liebe ist; dieses höchste Gut ist aber im Leben nicht erreichbar; folglich mufs die Seele nach dem Tode fortdauern.

Auch die Welt wird nicht in nichts vergehen, sondern sich vervollkommnen. Ausser der Sinnenwelt giebt es vielleicht noch eine geistige. Die Principien des physischen Lebens sind Wärme und Kälte (T e l e s i u s, §. 229.). Die Geister (Engel)

sind metaphysische Wesen, ihre Elemente Vermögen, Erkenntnifs und Liebe.

(Vergl. *Ern. Sal. Cypriani vita Thomae Campanellae.* Amst. 1705. 8. Ed. 2. 1722. 8. — *Fülleborn's Beit.* 6. St. 114 S.)

Dritte Epoche
der mystischen Philosophie:
Theosophie.

240.

Die Mystik des Mittelalters stellte, nachdem sie ihre Elemente in den besonderen Formen der platonischen (griechischen) und kabbalistischen (orientalischen) Mystik entfaltet hatte, die Einheit ihres Wesens in der Theosophie wieder her, in die Religion zurückstrebend, aus welcher sie entsprungen. In sich selbst aber war diese Mystik wiederum doppelt; entweder mehr praktisch, als Alchymie, in geheimen Künsten und Wissenschaften lebend, oder theoretisch und contemplativ, als eigentliche Theosophie, welche die contemplative Tiefsinnigkeit des Neuplatonismus erreichte, und selbst diesen an Innigkeit und religiöser Begeisterung noch übertraf, die jedoch nicht selten in blosse Schwärmerei ausartete. Daher wir auch hier das Wesen (die Idee und Tendenz) von der Form oder Erscheinung (der äusseren Darstellung) unterscheiden müssen.

241.

Der berühmteste Alchymist des Mittelalters war der Arzt **Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim**, genannt Paracelsus Eremita, geb. zu Ein-

siedeln in der Schweiz um 1493, gest. zu Salzburg 1541: ein Mann von ganz excentrischer Genialität. Alle Weisheit und Kunst, vorzüglich die geheime, fliefst aus Gott. Zwar kann sie nicht in ihm selbst erkannt werden, weil Gott, das vollkommenste Wesen, nicht erkennbar ist; doch kann sie der Mensch in den Geschöpfen, in denen Gott die Anatomie der Weisheit und Kunst geoffenbart hat, einsehen. Der Mensch hat einen elementarischen und einen siderischen Körper, wozu noch der göttliche Geist kömmt, der unsterblich ist. Im Menschen ist das Wesen aller Dinge (das Wesen der Elemente und der Gestirne) enthalten; darum ist er ein Mikrokosmos; das Fleisch und Blut sind elementarischen Ursprungs, Sinn und Gedanken aus den Gestirnen. Der Mensch ist seinem Wesen nach mit den Gestirnen verwandt; darum kann ihm die Kraft der Gestirne in einem höheren Grade eingeboren seyn, und darin, dafs jemand die Kraft der Gestirne erlangt, gleiche Wirkungen mit ihnen hervorzubringen, besteht die Magie.

Das Sichtbare ist blofs die Einfassung, das Element aber ist ein Geist, in den Dingen lebend, wie die Seele in dem Körper. Der Urstoff der Elemente ist unsichtbar und unbegreiflich, einfach und einig. Das Feuer ist heifs, die Luft trocken, das Wasser nafs und die Erde kalt; das brennende Feuer ist aber nicht das Element, sondern das Leben; denn im Elemente oder in der Seele ist das Feuer ohne Brennen. Alles wächst durch das Feuer, verdichtet sich durch die Erde, nährt sich durch die Luft und wird verzehrt vom Wasser. Aus den vier Elementen sind vier Welten entsprungen, deren jede ein besonderes Wesen und Geschöpf ist. Jedes Ding hat drei Principien in sich: Mercurius (Seele, Wasser), Sulphur (Schwe-

fel, Geist, Luft), und Sal (Salz, Leib, Erde). Das Körperliche ist nur Coagulirung, aus dem Unsichtbaren, wie aus dem Rauche, erschaffen; der Körper ist coagulirter Rauch, der wieder in Rauch vergeht.

Die vier Scheidungen aus dem Mysterium magnum sind: 1) die Trennung der Elemente in Wesen: das Feuer stieg zum Himmel, die Luft wurde zur Leere, das Wasser zu einem Liquor zwischen den Elementen und dem Aether, und die Erde zum Behälter der Gewächse, zum Träger der Elemente. 2) Scheidung aus den Elementen: aus dem Feuer wurden die Sterne, aus der Luft das Geistige, aus dem Wasser die Dinge im Wasser und aus der Erde die irdische Scheidung in Empfindliches und Unempfindliches, in Ewiges und Unewiges. 3) Erzeugungen aus den Scheidungen der Elemente, als Irrung, Misrathung, die zaubrischen Gewitter aus der Luft u. a. 4) Zurückfliessen der Dinge in ihren ersten Anfang, in das nichts, aus dem sie gekommen. In dem neuen Mysterium magnum ultimum werden alle Geschöpfe erscheinen, die je gewesen sind, nicht wesentlich, wie jetzt, sondern arcanisch. Arcanum ist das vollkommne Wesen, das Unvergängliche und Bleibende im Mysterium magnum ultimum, in welchem sich alle Dinge erneuern werden.

(Vergl. *K. Sprengel's Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde.* Halle, 1801. (Dritte Aufl. 1821.) 8. Th. III. S. 335-397. — Loos *über Theophrastus Paracelsus*, in den *Studien*, herausg. von *C. Daub* und *Fr. Creuzer.* Frankf. u. Heidelb. 1805. 8. B. I. S. 228-291.)

242.

Des Paracelsus Nachfolger war Valentin Weigel (geb. zu Hayn in Meissen 1530, st. 1588). Vorzüglich wurden seine Ansichten durch die Ro-

senkreuzergesellschaft (angeblich von einem gewissen Christian Rosenkreuz gestiftet, nach der scherzhaften Erdichtung des Theologen Valentin Andreae) verbreitet. Der eifrigste Anhänger und Vertheidiger des Paracelsus war der englische Arzt Robert Flud (Robertus de Fluctibus) geb. zu Milgat in der Grafschaft Kent 1574. — Die ganze Natur und ihre Veränderungen läſst er durch zwei allgemeine, thätige Principien bestimmt seyn, eine zusammenziehende, verdichtende Kraft, virtus septentrionalis, und eine ausdehnende, verdünnende, virtus australis. In seiner Erklärung der mosaischen Kosmogonie setzt er als Urprincipien die Finsterniſs als die erste Materie, das Wasser als die zweite, und das göttliche Licht als das höchste Centralwesen, das alles schafft, formt und beseelt, Die thätigen Principien der zweiten Ordnung sind die Wärme und Kälte, die leidenden die Trockenheit und Feuchtigkeit. Gott ist die absoluteste Einheit, die alle Mannichfaltigkeit in sich begreift; daher war in Gott alles idealisch enthalten, bevor es wirklich von ihm geschaffen wurde. Aus der göttlichen Einheit strahlte ein Geist der allgemeinen, beseelenden Liebe hervor, dessen Wesen Licht war. Dieser entfernte die widerstreitende, ungestaltete Finsterniſs. Durch den Widerstreit des Lichts mit der Finsterniſs entsteht die Sympathie und Antipathie der natürlichen Dinge.

243.

Das Haupt aller Theosophen war Jacob Böhme, geboren zu Altseidenberg bei Görlitz 1575, gest. 1624, von Profession ein Schuster. — Gott ist die ewige Einheit, der Ungrund und das Urprincip aller Dinge, seinem Wesen nach aber dreifach; denn die Einheit wäre ohne die Dreiheit eine ewige Stille und ein nichts. Von einem einigen Wesen,

in welchem keine Schiedlichkeit und Theilung der Kraft in Vielheit der Kräfte ist, findet keine Wissenschaft statt; denn wenn diese auch vorhanden wäre, so wäre sie doch immer nur Einheit, nehmlich Selbstwissen; durch die Zertheilung von einander aber geht der abgeschiedene Wille in Vielheit über, und jedes abgetrennte wirkt dann in sich selbst. Die Abbildung der Dreiheit sehen wir in allen Geschöpfen. Das Wollen oder der Wille seiner selbst ist Gott der Vater, der Ausfluſs des Willens, die Lust des Vaters, ist Gott der Sohn, und die Kraft des Vaters, die im Sohne wirkt, ist Gott der heilige Geist. Die ewige Einheit geht durch ihren Ausfluſs und ihre Abtrennung in Natur über, um einen Stoff zu haben, in welchem sie sich offenbare und erkannt werde, und von dem sie wieder geliebt und begehrt werde. Die Natur aber ist leidend und das Werkzeug des Wirkens; denn wo keine Leidenheit ist, da ist auch keine Begierde nach der Erlösung oder nach etwas besserem, und wo keine Begierde nach etwas besserem ist, da ruht ein Ding in sich selbst. Die Urkraft des Göttlichen ist die Begierlichkeit; der Wille will etwas seyn und hat doch nichts, daraus er sich etwas schaffe. Er ergreift sich also selbst und faſst sich selbst zu einem etwas; durch dieses Anziehen und Ergreifen seiner selbst beschattet er sich selbst und macht sich zur Finsterniſs. Und dieſs ist der Grund der ewigen und zeitlichen Finsterniſs, der Herbigkeit, Härte, Kälte und Schärfe.

Die drei Principien der natürlichen Dinge sind Sal, die scharfe, magnetische Begierde der Natur, Mercurius, die Scheidung und Bewegung der Natur, wodurch jedes Ding bezeichnet und gebildet wird, und Sulphur, das wallende, wachsende Leben, die Kraft. Die Natur ist die stets

fortwährende Bildung der göttlichen Kraft; denn was das ewige Gemüth in der Weisheit Gottes in der göttlichen Kraft modelt und als Idee anschaut, das bildet die Natur in eine Eigenschaft. Und in ihrem Grunde steht die Natur in sieben Eigenschaften; denn diese sichtbare Welt ist aus der geistlichen Welt, als aus der ausgeflossenen, göttlichen Kraft, entsprossen, ein Abbild der geistlichen Welt. Die geistliche Welt ist der inwendigste Grund der sichtbaren Welt, und die sichtbare Welt steht in der geistlichen. Die sieben Eigenschaften, deren Ausflufs die sichtbare Welt ist, sind: Begierde (Sal), Bewegung (Mercurius), Empfindlichkeit (Sulphur), Feuer, Licht, Schall und das Wesen oder der Umschlufs der andern sechs Eigenschaften, der Grund und die Stäte der Natur. Die vier Elemente sind gleichsam die Formen der Bewegung. Die Erde, der gröbste Ausflufs des inneren Geistes, ist der Grund der Dinge, das Wasser ist das nach einer Linie sich fortbewegende, die Luft das über sich gehende und das Feuer das über und unter sich gehende, das durchdringende.

Die sieben Eigenschaften sind die Gestalten, in denen sich Gott offenbart in der englischen Welt, und die theils im guten, theils im bösen Principe stehen. Der englischen Welt Leben und Bewegung ist das reine Element, die Wurzel der vier Elemente. Durch das Leben des reinen Elements stellt sich die englische Welt als Paradies dar, als das ewige Grünen und geistliche Wachsen in der geistlichen Welt. Aus dem Paradiese, der geistlichen Welt, ist die äussere, sichtbare Welt aus Gutem und Bösem, als aus den beiden ewigen Principien, ausgehaucht worden. Gott hauchte durch sein Wort das geistliche Mysterium, die ewige Natur aller geistlichen Eigenschaften, in ein

sichtbarliches, äusserliches und förmliches Wesen aus, und formte es durch das Fiat, als die geistliche Begierde, zu Creaturen. Das dritte Princip ist also Gott in Zorn und Liebe, im ringenden Spiele zur Offenbarung. Das erste Geformte ist der Himmel, das Scheideziel zwischen der inneren und äusseren Welt, dem unsichtbaren und sichtbaren Wesen; das zweite sind die geistlichen Kräfte, als der paradiesische Grund der vier Elemente, und die Sterne, als die quinta essentia; das dritte die vier Elemente, als die geschaffene Welt aus der finstern- und Licht-Welt, das ausgesprochene, geformte Wort aus der ewigen Naturkraft; und das vierte sind die irdischen Creaturen; denn aus der quinta essentia und den vier Elementen sind alle Creaturen dieser sichtbaren Welt erschaffen, und einzig davon haben sie ihr Leben.

244.

Wozu nun hat der Schöpfer diese Offenbarungen gemacht? Damit die geistliche Welt eine sichtbare, bildliche Form empfienge, und die inneren Kräfte bildlich und förmlich würden. Dafs dieses geschehe, mufste das geistliche Wesen in einen materialischen Grund übergehen, um sich in ihm zu bilden und sichtbar darzustellen; und es mufste eine solche Scheidung geschehen, damit sich die Abgeschiedenheit immerdar wieder nach dem ersten Grunde sehnete, das Innere nach dem Aeusseren und das Aeussere nach dem Inneren. Kein Ding ist in der Welt, welches nicht eine bildliche Form der inneren geistlichen Welt darstellte, entweder des bösen Grundes, des Grimmes, oder der guten Kraft; und weil sie alle von einander verschieden sind, so sehnet sich jedes Wesen nach dem anderen, und in solchem Hunger empfahen sie einander in der Begierde, so wie

sich die Erde nach dem ersten Grunde sehnet, der allwirkenden Naturkraft, und diese in sich zieht, wodurch das schaffende Princip der Erde wieder freudenreich wird, dafs alle Dinge aus der Erde in solcher Freude wachsen; aber die Kraft der Natur, von der Erde gefesselt, sehnt sich nach ihrem Ursprunge zurück, und dringt wieder nach dem Obern aus, und in diesem Ausdringen entsteht das Wachsthum der Metalle, Kräuter und Bäume. So ist in allem Lebendigen das Himmlische und Irdische verbunden, und in dieser Verbindung zeigt sich die göttliche Kraft wirksam.

Der Mensch selbst, als ein edles Bild, das seinen Grund in Zeit und Ewigkeit hat, darf sein ewiges Vaterland nicht fern von sich suchen: es ist in ihm selbst, aber durch die Grobheit der Elemente und ihren Streit verhüllt. Wenn der Streit der Elemente im Absterben des groben Leibes aufhört, so wird der geistliche Mensch offenbar. Denn der äussere, sichtbare Mensch ist in diesem Körper nicht das wahre Ebenbild Gottes, sondern nur ein Ebenbild der Urkraft und ein Gehäuse des geistlichen Menschen, in welchem der geistliche Mensch wächst, wie das Gold im groben Steine und das Kraut aus der wilden Erde. Die Vernunft mufs sich Gott ganz ergeben, damit der innere Urgeist offenbar werde, und dieser wird einen wahren, geistlichen, verständigen, gottförmigen Grund wirken und gebären; alsdann forscht der Geist in solchem Grunde alle Dinge, ja auch die Tiefe der Gottheit.

245.

Die zwei Principien des göttlichen Wesens sind die Finsternifs, die aus der Begierde entsteht (aus der Trennung von der Einheit: Princip des Gegensatzes), und das Licht, das Gute, in welchem sich die Einheit offenbart; denn

durch das Feuer geht die Kraft aus und strebt zur Einheit zurück. In der Finsternifs wohnt demnach Gottes Zorn (die Entzweiung), im Lichte Gottes Liebe, und jedes wirkt in sich selbst. Aber es ist nur ein Unterschied zwischen ihnen, wie zwischen Tag und Nacht, so dafs beide nur ein einiger Grund sind, und das eine ist die Ursache des andern, dafs das andere in ihm erkannt und offenbar werde, gleichwie das Licht aus dem Feuer. Die ewige Offenbarung des göttlichen Lichts ist das Himmelreich, eine Wohnung der heiligen Engel und Seelen; denn aus der feurigen Natur sind beide als eine göttliche Offenbarung entsprungen; die Finsternifs aber ist die Hölle oder der Zorn Gottes, worin die Teufel wohnen sammt den verdammten Seelen.

Im Orte dieser Welt ist überall Himmel und Hölle gegenwärtig nach dem inneren Grunde; denn die sichtbare Welt ist aus dem inneren Grunde, als aus den beiden ersten, ausgehauchet und in creatürliche Form und Art gebracht. In Gottes Kindern ist inwendig das göttliche Wirken offenbar, und in den gottlosen das Wirken der peinlichen Finsternifs. Der Ort des ewigen Paradieses ist in dieser Welt im inneren Grunde verborgen, und im inneren Menschen, wo Gottes Kraft in ihm wirkt, offenbar. Von dieser Welt werden nur die vier Elemente mit den Gestirnen und den irdischen Creaturen vergehen, als das äussere, grobe Leben aller Dinge, aber die inwendige Kraft aller Wesen bleibt ewig.

Der geistlichen und der finsteren Welt Gott sind nicht zwei Götter, sondern es ist ein einiger Gott; denn Gott ist selbst alles Wesen: er ist Gutes und Böses, Himmel und Hölle, Licht und Finsternifs, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende. Wo seine Liebe in einem Wesen verborgen ist, da

ist sein Zorn offenbar. Sonach kann ich weder vom Himmel, noch von der Finsternifs oder der äussern Welt sagen, dafs sie Gott wären; keines ist Gott, sondern Gottes geformtes und ausgesprochenes Wesen, ein Spiegel des Geistes, der Gott heifst, womit sich der Geist offenbart und in seiner Lust für sich selbst mit dieser Offenbarung, als mit seinem gemachten Wesen, spielet. Das Wesen nun ist nicht von Gott abgetrennt, und begreift doch auch nicht die Gottheit, sondern, so wie Leib und Seele Eins sind und doch auch keines das andere, oder was das Feuer und das Wasser oder die Luft und die Erde aus Einem Principe sind, und doch keines das andere ist, aber so mit einander verbunden, dafs eines ohne das andere nichts wäre: eben so ist die Kraft im Lichte Gottes Liebesfeuer und die Kraft in der Finsternifs Gottes Zornfeuer; beide aber sind ein einiges Feuer, das sich in zwei Principien theilt, damit eines im anderen offenbar werde; denn die Flamme des Zorns ist die Offenbarung der grossen Liebe: in der Finsternifs wird das Licht erkannt, sonst wäre es nicht offenbar.

246.

Gott ist weder Natur noch Creatur, weder dieses noch jenes, weder hoch noch tief. Er ist der Ungrund und Grund aller Wesen, ein ewiges Eins, wo kein Grund noch Stätte ist. Er ist der Creatur in ihrem Vermögen ein nichts, und doch ist durch ihn alles; die Natur und Creatur ist sein etwas, damit er sich sichtbar, empfindlich und findlich macht, beides nach der Ewigkeit und der Zeit. Alle Dinge sind durch göttliche Imagination entstanden, und stehen noch in solcher Geburt und Regiment; auch die vier Elemente haben einen solchen Grund von der Imagination

des ewigen Einen. Gott hat sich in seinem Wesen noch nie verändert, er wird sich auch in alle Ewigkeit nicht verändern. Er ist von nichts herkommen oder geboren, sondern er ist sich selbst alles in Ewigkeit, und alles was da ist, das ist von seiner Kraft geworden, die von ihm ausgehet. Seine Weite, Höhe und Tiefe kann keine Creatur auch kein Engel im Himmel erforschen.

(Vergl. *Geschichte der menschlichen Narrheit.* Th. II. S. 220. ff. — *Jacob Böhm, ein biographischer Versuch.* Dresden, 1802. 8. — *Blumenlese aus Jacob Böhmens Schriften, nebst der Geschichte seines Lebens und seiner Schicksale, von J. G. Rätze.* Leipz. 1819. 8.)

247.

Einer der vornehmsten und berühmtesten Anhänger Jacob Böhme's war der englische Arzt Johann Pordage (st. 1698). Von Ewigkeit her existirt ein Geist, das Wesen der Wesen, die Ursache der Ursachen. Der Vater ist die Monas, der Sohn die Dyas und der heilige Geist die Trias. Gott erzeugte seine eigne Ewigkeit und durch sie die erste ewige Welt aus sich selbst; er brachte sich in Anfang und Ende, da er vorher weder Anfang noch Ende hatte. Die hervorgebrachte eigne Ewigkeit Gottes ist die göttliche Weisheit, der Sohn des göttlichen Vaters. Die erste ewige Welt, die unmittelbar von der göttlichen Weisheit ausgeht, ist die reinste geistige Substanz, der heilige Geist. Von ihr gehen wiederum tausendmal tausend der einfachsten Geister aus, die, als die reinsten, übernatürlichen Geister, von den Engeln noch verschieden sind. Unter ihnen sind sieben die vornehmsten, die, mit dem Geiste des Menschen verbunden, den Magus, den vollkommnen Philosophen, Atrologen, Chemiker, Arzt, Theologen und Christi Jünger bewirken.

Unter den mystischen Aerzten des 17ten Jahrh. zeichnete sich durch Tiefsinn und Genialität Johann Baptista von Helmont (geb. zu Brüssel 1577, gest. zu Wien 1644) aus. Mit den Neuplatonikern und Mystikern überhaupt leitete er alles Wissen aus der inneren Anschauung und Erleuchtung des Geistes ab. Allein die Weisheit, der Sohn des Lichts des ewigen Vaters, giebt Erkenntnifs. Das Denken ist intellectuell, wenn der Geist sich selbst oder ein anderes so, wie sich selbst, denkt ohne Verschiedenheit des Denkenden und Gedachten, ohne äussere Richtung und Begehrung, ohne Rücksicht auf Dauer, Ort und Umstände. Der Geist ergreift dann das innere Wesen des erkannten Gegenstandes, sich selbst in das Gedachte verwandelnd. Denken wir etwas übersinnliches, so wird unser Geist verklärt und mit Vollkommenheit überstrahlt, weil er in den Gegenstand seines Denkens übergeht; dann strahlt ihm das Bild der Gottheit, herrlich in ihm aufgehend. Jenes Licht der erleuchteten Erkenntnifs aber, sei es übernatürlich, oder werde es durch die Natur unseres Geistes angezündet, erfolgt nicht ohne Gnade; darum bedarf die Erkenntnifs der besonderen Hülfe Gottes, sie mag nun verwandelt werden oder sich selbst verwandeln in ein Bildnifs des gedachten Gegenstandes. Das Wissen der Vernunft wohnt unmittelbar in der Vernunft, und weil die intellectuellen Erkenntnisse unerweislich sind, so folgt, dafs auch jede wahre und intellectuelle Erkenntnifs unerweislich ist. Unser Geist, sich selbst erkennend, erkennt gewissermassen alles andere, weil alles insgesammt auf intellectuelle Weise im Geiste, wie im Bilde der Gottheit, ist. Nur der Glaube und die Vernunft gelangen zur Erkenntnifs der Wahrheit. Alle Wahrheit fliefst aus einer einzigen, ursprünglichen, alle Vernunft

leitet sich aus einer einzigen, unendlichen ab, so wie alles Licht aus Einem Lichte. Das Wesen der Wahrheit unterscheidet sich daher in nichts vom Wesen der Vernunft. Unsere Vernunft ist nichtig, leer, arm und dunkel; alle Klarheit, Grösse, Fülle, alles Licht und alle Wahrheit empfängt sie durch das in sich Aufnehmen und sich Hingeben, und sie wird um so herrlicher, je mehr sie sich dem Lichte hingiebt, das über alle Natur ist.

Alle Kräfte sind geistige Substanzen, die aus Wasser und Luft, den einzigen Elementen, durch Fermente alles hervorbringen.

Sein Sohn Franciscus Mercurius von Helmont (gest. zu Berlin 1699) bestrebte sich die Theosophie in ihrem ganzen Umfange zu erschöpfen, und sie durch logische Eintheilung der Dinge und Beziehung auf das Eine Absolute wissenschaftlich auszubilden.

(Vergl. *Joh. Bapt. v. Helmont, von J. J. Loos.* Heidelb. 1807. 8.)

248.

Noch in den neuesten Zeiten trat in Frankreich als böhmischer Theosoph Louis Claude St. Martin (geb. zu Amboise 1743, gest. 1804) auf, Verfasser mehrerer Schriften, als: Des Erreurs et de la vérité; Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers; De l'esprit des choses (übers. von D. Schubert: Vom Geist und Wesen der Dinge. II. Th. Leipz. 1811. 8.) u. a. Die höchste Einheit alles Seyns ist Gott, in dessen Wesen die geistigen Kräfte aller Schöpfung ruhen. Das Universum nimmt nicht Theil an der göttlichen Einheit und gehört nicht zum göttlichen Wesen, obgleich Gott für seine Unterhaltung und Leitung Sorge trägt. Das wahre und dauernde

Universum ist das innere, unsichtbare, dessen materielles Abbild das sichtbare ist. Es giebt drei Gattungen der Wesen: Gott, die geistigen Wesen und die Natur. Die Natur offenbart durch ihre regelmässigen Productionen, dafs sie unter der Leitung eines Geistes steht; eben so der Mensch, der nur dann fehlt, wenn er sich durch eignen Willen vom Lichte des Guten entfernt. Das Böse hat seinen Ursprung nur im Mittelwesen, dem Menschen, und zwar in seiner Freiheit; es existirt im Gegensatze der göttlichen Dinge, ohne dafs diese an ihm Theil nehmen; denn das einfache, erste Princip bleibt bei allem Verderben der immateriellen Wesen rein und ungetrübt. Das Böse kann sich aber selbst nicht verstehen; denn sonst müfste es wahr, folglich auch gut seyn, weil das Verstehen das Wahrnehmen des Verhältnisses ist, in welchem ein Ding zu der Ordnung und Harmonie steht, deren Gesetz wir in uns selbst haben. Daher können auch wir das Böse nicht erkennen, weil es kein Verhältnifs zur Harmonie hat. Doch giebt es ein Verhältnifs des Bösen zum Guten; denn seine Quantität verhält sich zu der des Guten, wie 9 : 1, seine Intensität, wie 0:1, und seine Dauer, wie 7 : 1.

Alle Werke, Handlungen und Worte haben den Zweck, sich andern mitzutheilen und die anderen mit sich zu vereinigen. So ist auch das Universum eine Darstellung der Idee Gottes, und hat den Zweck, das Göttliche allen mitzutheilen und alle zu Einer Harmonie zu verbinden. Nur zum Behufe der von ihm getrennten Wesen hat sich Gott sichtbar dargestellt, um sie wieder mit sich zu vereinigen. Alle Wesen sind Ausdrücke der Urkräfte, die Sonne z. B. Ausdruck des Feuers, der Mond des Wassers. Eben so ist der Mensch be-

stimmt, ein redendes Zeichen, ein sprechender Ausdruck der universellen Kräfte des höchsten Princips zu seyn, aus dem er geflossen ist auf geistige, wahrhafte Weise, ohne Trennung oder irgend eine Veränderung des Urwesens. Alles ist aus Einem Universellen entsprungen und Darstellung desselben, alle Wahrheit stammt aus Einer universellen Wahrheit, alles Erkennen und Wissen aus Einem, vorher in sich verborgenen Höheren. Alles ist folglich Wiedererinnerung: es giebt keine neuen Erkenntnisse und Wahrheiten. Alles Leben hat darum auch das einzige Ziel, seine Wiedervereinigung mit dem höchsten Principe zu offenbaren, und das auf wirkliche Weise zu enthüllen und für sich darzustellen, was im Universellen schon ruhte. So ist auch der Mensch Wiedererinnerung des Lichts und der Wahrheit.

Das Princip aller besonderen Substanzen ist das unsichtbare Feuer, das drei sichtbare Elemente erzeugt: 1) das sichtbare, materielle Feuer, das seinem Wesen nach dreifach ist: Feuer, Wasser und Erde, aber noch ohne Trennung; 2) ein dichtes Fluidum, das wiederum doppelt ist, weil es mit der Erde in Verbindung steht; 3) das Dichte, Erdige oder Formelle, das seinen Dimensionen nach dreifach ist, dagegen das Feuer dreifach ist in der Einheit. Das Feuer ist das Aufsteigende, die Erde das Herabsteigende und das Wasser das Horizontale. Die Luft ist das sichtbare Symbol des unsichtbaren Lebens, bestimmt, die Erde zu reinigen, alles durchdringeud, das Universelle, Bewegliche, dem alle Wesen ihr Daseyn und ihre Wohlfahrt verdanken; denn es giebt eine Luft für die Erde, eine für das Wasser und eine für das Feuer. Die Elemente sind die Organe der höheren Kräfte.

Alles ist für den Menschen da und lebt für ihn, der Mensch aber lebt für das Höchste und in der Harmonie mit dem Göttlichen. Die drei Kräfte seines geistigen Wesens sind das Denken, Wollen und Handeln.

249.

Gleichzeitig mit der Theosophie blühten die Systeme der griechischen Philosophie wieder auf. Denn einmal war der Verstand durch die Phantasie der Mystiker als Gegensatz hervorgerufen; dann hatte vornehmlich auch die mit dem Anfange des 16ten Jahrhunderts begonnene Reformation eine freiere und selbstständigere Ansicht der Dinge in der Philosophie erweckt. Auf den deutschen Universitäten wurde die von scholastischen Spitzfindigkeiten gereinigte, aristotelische Philosophie besonders durch Melanchthon's Ansehen vorherrschend.

Dem Scepticismus näherte sich der geistreiche Michel de Montaigne (geb. 1533, st. 1592). Die Philosophie ist ihm ein Gewebe subjektiver Meinungen, die keine feste, objektive Gültigkeit haben, sondern wegen ihrer Veränderlichkeit höchstens nur einer comparativ grösseren Wahrscheinlichkeit fähig sind; die Vernunft abstrahirt diese Meinungen und Maximen aus der Erfahrung unter den mannichfaltigsten äusseren Umständen. Die Ungewifsheit der Erkenntnifs und die Schwäche der Vernunft führt uns zum Glauben an die Offenbarung, mit dem wir uns zuletzt beruhigen müssen.

Montaigne's Freunde, Pierre Charron (geb. 1541 zu Paris, st. 1603) und La Boetie (st. 1563) richteten den Scepticismus der erstere

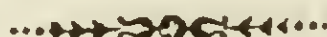
gegen die positiven Religionen, der andere gegen die bestehende Politik.

Franz Sanchez (geb. zu Bracara in Portugal 1562, st. 1632), richtete seine Skepsis vorzüglich gegen die aristotelische Philosophie, in der Absicht, eine feste und einfache Wissenschaft zu begründen, ohne Erdichtungen und Spitzfindigkeiten. — Franz de la Mothe le Vayer (geb. zu Paris 1586, st. 1672) betrachtete die Skepsis als ein Mittel, die Keime des Unglaubens in unserm Geiste zu vertilgen, um ihn für die Einwirkung der göttlichen Gnade empfänglicher zu machen. Die Vernunft kann keine sicheren Principien der Theologie begründen; das Princip der Theologie ist vielmehr der Glaube, der, alle Vernunft übersteigend, dem Menschen durch göttliche Gnade mitgetheilt wird. — Eben so leugnete die Gewiſsheit der Sinnen- und Vernunfterkenntniſs Hieronymus Hirnhaym (Doctor der Theologie zu Prag, gest. 1679), alle Wahrheit von dem Lichte der göttlichen Offenbarung ableitend.

Der Stoicismus hat seine Erneuerung und Verbreitung dem Philologen Justus Lipsius (Joost Lipss, geb. bei Brüssel 1547, st. 1606) zu verdanken. Auch der Engländer Thom. Gataker (st. 1654), Claude Saumaise (Salmasius) und Daniel Heinsius machten sich um den Stoicismus verdient.

Das kosmophysische System der Ionier verjüngte Claude de Berigard (geb. 1592, gest. zu Padua 1663) in seinem naturphilosophischen Eklekticismus, indem ihm die ionische Naturphilosophie der christlichen Lehre angemessener zu seyn schien, als die aristotelische Philosophie.

Das atomistische System, vornehmlich das epikureische, erhielt am gelehrten und geistreichen Pierre Gassendi (Petrus Gassendus, geb. 1592 in der Provence, st. 1655), der auch als Gegner des Aristoteles und Cartesius auftrat, seinen scharfsinnigsten Vertheidiger. Der Epikureismus war ihm die Grundlage seines eigenen empirischen Systems, durch das er, besonders in der Theorie des Vorstellens, dem englischen Philosophen Locke vorgearbeitet hat.



Vierte Periode:

Erwachen des selbstständigen Forschungsgeistes und Streben nach Wiedervereinigung des Realismus und Idealismus.

250.

Die griechische Philosophie lebte in der Anschauung und harmonischen Auffassung des realen Universums, die Philosophie des Mittelalters in der begeisterten Sehnsucht nach dem Göttlichen, welche als Scholastik für die Ehre der Kirche stritt, als Mystik aber in Liebe und innere Anschauung versunken war. In der griechischen Philosophie war das Ideale noch in das Reale, in die unmittelbare Anschauung des harmonisch gebildeten Universums verschlungen, ihr Wesen ist daher realistisch; in der Philosophie des Mittelalters hatten sich das Endliche und Unendliche, die für den Griechen die gleichen Elemente des harmonischen Lebens der Dinge waren, getrennt, und das Unendliche zum Göttlichen sich verklärt, das Endliche aber strebte als Liebe und Sehnsucht zum Göttlichen wieder zurück, um die Einheit alles Lebens als geistige und bewufste, nicht mehr als unmittelbare und natürliche (wie bei den Griechen), zu beweisen. Das Unendliche hatte sich also in die

höchste, absolute Realität verwandelt, und das Endliche lebte, vom Unendlichen losgetrennt, in ideeller Vereinigung mit ihm, durch das geistige Band der Religion und Liebe.

Die Elemente des philosophischen Lebens, das Seyn, das reale, und das Denken, das ideale, waren bei den Griechen in Einer Anschauung verbunden; denn beides waren die gleichen Elemente Eines schön gebildeten (endlichen und wirklichen) Lebens; in der idealen Philosophie des Mittelalters aber hatte sich durch die vorwaltende Religion das Seyn zum unendlichen, geistigen Leben, zum Göttlichen verklärt; das Denken war daher nicht mehr unmittelbares Erkennen eines Endlichen und Wirklichen, sondern, auf ein unendliches Ziel gerichtet, wurde es begeistertes Streben und Sehnen.

251.

Aller Gegensatz ist zeitlich entstanden, denn das Ursprüngliche und Ewige ist unbedingte Einheit, aus deren zeitlicher Offenbarung und endlicher Entfaltung die Vielheit des Lebens hervorgeht, deren Princip die Trennung oder der Gegensatz ist. Darum strebt auch jeder Gegensatz zur Einheit wieder zurück; denn das Gesetz aller zeitlichen Bildung ist Harmonie. Der Realismus und Idealismus, als die beiden Perioden des zeitlichen Lebens der Philosophie, die aus Einer Urphilosophie, der orientalischen, geflossen sind, mufsten sich daher in einer höheren Periode wieder durchdringen, um ihre ursprüngliche, nur zeitlich getrennte Einheit zu beweisen. Die Einheit des Seyns und Denkens ist aber in sich selbst wieder gedoppelt, entweder nehmlich zeitliche: sich selbst bildende und setzende, oder ewige und unbedingte Einheit: wirkliches, verklärtes Leben der Einheit.

Die vierte Periode der Geschichte der Philosophie hat daher zwei Elemente ihres Lebens: eine Epoche des in seiner freithätigen Bildung begriffenen Lebens, und eine Epoche des vollendeten Lebens selbst. Das vollendete Leben ist das unbedingte und unendliche in der verklärten Einheit des Seyns und Wissens: das Göttliche; folglich ist das vollendete Leben Eins mit dem religiösen, die höchste Vollendung der Philosophie demnach die Religion. Das Ziel der Philosophie, so wie aller Kunst und Wissenschaft, ist daher, sich selbst zu vernichten, um in die verklärte Einheit des Göttlichen überzugehen, und in dem Streben nach diesem höchsten Ziele alles Lebens ist eben die neuere Philosophie begriffen. Sie will dieses Ziel durch eigene Kraft und Freiheit erringen, um, sich ihres eigenen Wesens bewufst und die höchste Bestimmung aller Dinge erkennend, mit dem Göttlichen wieder Eins zu werden; daher ihr freies, selbstthätiges Wesen, das aller Autorität entgegenstrebend nur sich selbst aus sich selbst zu ergründen trachtet; daher ihr unbedingtes Ausgehen vom Bewufstseyn und Selbstdenken und ihr Zurückführen alles Objektiven auf das Selbstbewufstseyn, als die Wurzel aller Erkenntnifs und alles Lebens; daher endlich in der Naturwissenschaft ihr Auffassen des endlichen, empirischen Lebens, um gleichsam von den ersten Elementen aus das Leben zu seiner freien Einheit zurück zu bilden.

Die Elemente der ersten Epoche der neueren Philosophie sind der Verstand und die Vernunft. Jener ist ihr Princip, diese ihr Ziel. Denn vom Endlichen ausgehend will die neuere Philosophie das Leben der Dinge ohne Voraussetzung ihres höheren Wesens durch eignes Forschen und durch freie Erkenntnifs dahin zurückführen, wo es die Vernunft in seiner idealen, durch das Denken ge-

setzten Einheit und Vollendung auffafst. Die Elemente der zweiten Epoche werden Phantasie und Liebe seyn. Denn jene wird die vollendete Einheit aller Dinge im Göttlichen als unmittelbares (nicht erst zu erstrebendes) Leben schauen, und die Liebe der seligen Vereinigung mit dem Göttlichen sich erfreuen. Dann erst wird die Vernunft, das höchste Element der neuern Philosophie in ihrer zeitlichen Bildung, zum Leben verklärt, und das formelle Denken als Schauen und Empfinden realisirt.

252.

Die Philosophie des Mittelalters hatte, da wo sie sich rein darstellte, das Wissen von der göttlichen Offenbarung abhängig gemacht, und auf dem höchsten Gipfel ihrer Bildung, als Theosophie, die Objektivität des Erkennens in innere Erleuchtung des Geistes verwandelt. Diesem trat jetzt die Reflexion des Verstandes entgegen, so wie sich dem Katholicismus der gleichfalls in der Verstandesreflexion lebende Protestantismus entgegenbildete. Denn stets strebt der Geist, in seinen Aeusserungen sich zu erkennen, und selbst in der Begeisterung reflectirt er endlich auf sich selbst, um sich der Begeisterung als seiner eigenen bewufst zu werden. In der nüchternen, besonnenen Reflexion ist aber das höhere, phantastische Leben schon verflogen; denn es entzieht sich der Reflexion, weil diese das unmittelbare Schauen und Empfinden in das Begreifen und Erkennen aufzulösen trachtet, wodurch ihr die Realität des frei gebildeten Lebens verloren geht und nur die Form, das Gesetzmässige übrig bleibt.

Der schöne, phantastische Traum der romantischen Zeit war verschwunden, man erwachte aus dem himmlischen Leben, man betrachtete sich, und sah sich — auf der Erde. Wie komme

ich hieher, und was bin ich? war die erste Frage, die jene Reflexion aufwarf; und wie komme ich überhaupt dazu, mich und etwas anderes zu denken? In welchem Verhältnisse stehen die Dinge zu meinem Denken?

253.

Einer der vornehmsten Philosophen, welcher die neue Periode der Philosophie vorbereitete, dadurch daſs er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabführte, einzig von Erfahrung und Wahrnehmung durch Induction ausgehend, war der geistreiche Franz Baco von Verulam, (geb. zu London 1561, gest. 1626). Baco beabsichtigte eine Reform der Philosophie (magna restauratio), wozu er jedoch nur einzelne Theile, die Encyklopädie der Wissenschaften (de dignitate et augmentis scientiarum) und das Organon (novum organum scientiarum) ausarbeitete.

Eine freiere Ansicht bewirkten in der Naturwissenschaft Keppler, Galilei, Gassendi u. a., in der Politik und Rechtslehre Hugo Grotius (geb. 1583 zu Delft), Thomas Hobbes (geb. zu Malmesbury 1568, st. 1679), Samuel von Pufendorf (geb. 1632 bei Chemnitz in Sachsen) u. a.

Der Vater der neuern Reflexionsphilosophie selbst war René des Cartes (Cartesius, geb. zu la Haye in Touraine 1596, gest. 1650).

(Vergl. *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes.* Ultraj. 1643. 12. — *Jo. Tepelii historia philosophiae Cartesianae.* Norimb. 1672. 12. — *Eloge de René Descartes, p. Mr. Mercier.* Geneve et Paris, 1765. 8. Deutsch in: *Philosophische Abhandlungen und Lobreden über Preisaufgaben der französ. und and. Academieen.* (Leipz. 1777. 8.) B. I. S. 281 ff.)

254.

Des Cartes Philosophie gieng, als wahre Wiedergeburt der Philosophie aus eigener Freiheit und Reflexion, vom Scepticismus aus, über das Ansehen der Alten sich hinwegsetzend und einzig dem Grundsatze folgend: disce dubitare.

Das erste, was ich wissen kann, ist, dafs ich denke, also existire (cogito, ergo sum). Ein Wesen, das sich seiner geistigen Zustände durch unmittelbare Wahrnehmung bewufst ist, existirt; aus seinem Denken wird folglich das wirkliche Daseyn mit Sicherheit geschlossen. Das wirklich Seyende ist eine Substanz; der Mensch also ist, insofern sich seine wirkliche Existenz durch sein Denken beweist, eine denkende Substanz (Seele). Die Seele, durch welche der Mensch denkt und existirt, ist für sich von allen äussern materiellen Dingen verschieden und unabhängig; denn sie würde denken und existiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären. Sie ist folglich ein für sich bestehendes Princip, und läfst sich, weil aus ihrem Denken unmittelbar das Daseyn folgt, ihrem Daseyn und Wesen nach leichter erkennen, als der Körper. Das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit ist daher auch die Deutlichkeit und Anschaulichkeit des Denkens. Aber die Seele denkt und erkennt nicht alles gleich deutlich; sie ist Zweifeln unterworfen, darum eine unvollkommne Substanz; zugleich aber erkennt sie, dafs es besser ist, nicht zu zweifeln, sondern weise und vollkommen zu seyn; sie hat folglich die Idee eines schlechthin vollkommnen Wesens in sich. Diese kann sie aber, als unvollkommne Substanz, nicht selbst erzeugt haben, sondern sie ist ihr angeboren. Die erste Eigenschaft des vollkommensten Wesens ist die Existenz; es mufs folglich existiren, als Grund und Ursache der Idee, die der

menschlichen Seele von ihm inwohnt. Die Idee des Vollkommensten oder der Gottheit faſst ferner alle vollkommnen und unendlichen Eigenschaften in sich, jede Unvollkommenheit und Begränztheit ausschliessend. Nun sind aber die Körper, die wir wahrnehmen, beschränkt, theilbar und unvollkommen; folglich kann die Gottheit kein Körper seyn, vielmehr ist sie der unendliche Geist, dessen unvollkommnes Ebenbild sein edleres Geschöpf, die menschliche Seele, ist. Gott, der Urheber aller Dinge, ist auch das Princip aller Wahrheit; daher erlangt durch ihn erst die menschliche Erkenntniſs, die bei aller Deutlichkeit uns täuschen könnte, ihre vollkommne Gültigkeit; denn von Gottes Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit ist es nicht zu denken, daſs er den Menschen habe täuschen wollen, oder daſs er seine Täuschung auch nur zugelassen habe.

Das Universum ist unendlich, wie Gott selbst es ist. Ueberall ist Materie, ohne Leerheit. Wo Materie ist, da ist Ausdehnung, beide sind Eins. Die ausgedehnte Materie ist theilbar, die denkende Substanz oder die Seele dagegen einfach. Daher giebt es zwei Gattungen von Substanzen, einfache oder denkende (geistige), und ausgedehnte oder körperliche. Das Universum als erschaffen ist nicht so vollkommen, wie sein Schöpfer; die unvollkommnen Substanzen der Welt nähern sich daher in verschiedenen Graden der Vollkommenheit Gottes. Als unvollkommne Wesen, die den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst haben, können sie ferner auch nicht durch sich selbst existiren, sondern sie bedürfen in jedem Augenblicke zu ihrer Erhaltung des göttlichen Beistandes (Assistenz).

Die Grundprincipien der Körperwelt sind Materie und Bewegung. Die räumlichen Eigen-

schaften der Materie sind die drei Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe. Die Solidität ist keine wesentliche Eigenschaft der Materie; vielmehr wird sie blofs aus dem Widerstande geschlossen, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt.

255.

Das Seelenprincip ist der Grund des Denkens und Erkennens, das Lebensprincip der Grund aller vegetabilischen und animalischen Bewegung; jenes kömmt allein den Menschen zu, daher die Thiere blofs belebte Maschinen sind, ohne Empfindung, Vorstellung und Willen. Denn der Körper verrichtet viele scheinbar willkührliche Handlungen, wozu es der Seele nicht bedarf, und die auch die Seele nicht einmal erkennt, viel weniger bestimmt. Auch geschehen die Eindrücke der äussern Dinge auf das Lebensprincip, das seiner Erregung gemäfs den Körper in bestimmte Thätigkeit setzt, ohne Beihülfe der Seele.

Das Lebensprincip macht nebst der Organisation der Materie auch die animalische, körperliche Natur des Menschen aus. Das Princip des Lebens liegt in der Zirbeldrüse des Gehirns, von welcher aus sich die Lebensgeister in den Körper verbreiten und in die sie wieder zurückfliessen. Eben diese Drüse ist auch der Sitz der denkenden Seele. Mit Hülfe der Lebensgeister, der Nerven und des Bluts sendet die Seele aus ihrem Sitze gleichsam Strahlen durch den ganzen Körper. Von den Nerven verbreiten sich in die Muskeln die feinsten Fäden, und öffnen durch die Reize von den äussern Dingen dem Gehirne die Poren, dafs die Lebensgeister in die Muskeln eindringen können.

256.

Die Seele ist rein für sich bestehend; ihre Handlungen sind Empfinden, Erkennen, Denken

und Wollen; denn nicht der Körper, sondern die Seele empfindet. Das Denken ist thätig als Wollen, leidend als Vorstellung. Der Wille ist theils auf die Seele, theils auf den Körper gerichtet, und die Vorstellung hat ihren Grund theils in der Seele, theils im Körper. Die Ideen der Seele sind dreifacher Art. Die einen kommen von aussen in das Gemüth, und beziehen sich auf äusserliche, körperliche Gegenstände; die andern sind die von der Seele nach ihren inneren Gesetzen gebildeten; die dritten sind die angebornen oder natürlichen, z. B. die Idee von Gott, deren Kriterium die Anschaulichkeit und Deutlichkeit ist. Das Erkennen der äussern Gegenstände geschieht dadurch, dafs die äussern Dinge durch ihre Eindrücke die Lebensgeister in Bewegung setzen; diese steigen dann zum Gehirn auf, und bilden in ihm eine jenem Eindrucke und seiner Beschaffenheit entsprechende Form; die Seele erkennt diese Form, und nun erst entsteht die Idee in ihr. Die Ideen verbindet und bearbeitet dann die Seele durch ihre Denkthätigkeit nach ihren inneren Gesetzen. Die mechanische und unwillkührliche Ideenassociation hat ihren Grund in den Formen der Ideen und der Strömung der Lebensgeister aus einem in den anderen. Die Freiheit der Seele beweist sich dadurch, dafs sich die Seele selbst frei denkt.

Die Seele und der Körper stehen in natürlicher Wechselwirkung mit einander; beide aber sind sich entgegengesetzt; daher bedarf es einer höheren Vermittelung beider. Diese ist die göttliche Assistenz, welche die Seele, wie den Körper in jedem Augenblicke in ihrem Daseyn erhält.

Der menschliche Verstand ist beschränkt, der Wille aber in gewisser Hinsicht unbegränzt; denn selbst über das, was wir nicht deutlich erkennen, kann er hinaus streben; dieses ist aber auch die

Quelle alles Irrthums. Der menschliche Geist, als ein endliches Wesen, vermag zwar nicht das Verhältnifs der Freiheit seines Willens zur göttlichen Allmacht und Weisheit zu bestimmen; dennoch sind wir uns durch das unmittelbare Bewufstseyn unserer Freiheit versichert.

257.

Die Thätigkeit der Seele bewirkt einzig durch ihr Wollen, dafs die Zirbeldrüse, mit welcher sie am nächsten verbunden ist, sich so bewegt, wie es der bezweckten Wirkung angemessen ist. Nur die Leidenschaften kann die Thätigkeit des Willens unmittelbar weder erwecken, noch aufheben, sondern nur mittelbar durch die Vorstellung der Gegenstände, die sich mit den gewünschten Leidenschaften und Neigungen zu verbinden pflegen, und die denjenigen Leidenschaften entgegen sind, die wir vermeiden wollen. Der Streit zwischen den höheren und niederen Seelenkräften ist nichts anderes, als der Streit unter den Bewegungen, die der Körper durch seine Lebensgeister und die Seele durch ihren Willen in der Zirbeldrüse zu erwecken suchen. Die stärkeren Seelen sind diejenigen, deren Wille die Leidenschaften von Natur leichter zu besiegen und die mit ihnen verbundenen Bewegungen des Körpers zu hemmen vermag. Nach festen Grundsätzen und Entschliessungen in Rücksicht dessen, was gut und böse ist, bestimmen sie ihren Lebenswandel.

Es giebt sechs ursprüngliche Leidenschaften: Verwunderung, Liebe, Hafs, Sehnsucht, Freude und Traurigkeit; aus diesen sind die übrigen zusammengesetzt. Die physische Ursache der Verwunderung liegt im Gehirne, die der übrigen Leidenschaften im Herzen, in der Milz, der Leber und den anderen Theilen des Körpers, die zur Erzeugung des Bluts und der Lebensgeister dienen.

Auch das Zittern, Lachen, Weinen u. a. haben ihre physischen Ursachen im Körper. Die Leidenschaften gewähren den Nutzen, dafs sie die Seele bestimmen, nach dem von Natur uns Zuträglichen zu streben und in diesem Streben zu beharren. Doch können sie auch schädlich wirken, weil vieles, was anfangs Vergnügen gewährt, späterhin verderblich ist, umgekehrt auch vieles, was erst schmerzlich und unangenehm ist, später als nützlich sich zeigt. Daher müssen wir die Erfahrung und die Vernunft zu Hülfe nehmen, um das Gute und Nützliche vom Bösen und Schädlichen zu unterscheiden, und den wahren Werth beider zu bestimmen.

258.

Das System des Descartes enthält alle die Mängel und Einseitigkeiten, welche sich überhaupt in der neuern Reflexionsphilosophie darstellen. Nehmlich die dualistiche Ansicht vom Seyn und Denken (Körper und Geist), die in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, weil sie, aus der empirischen Auffassung entsprungen, also auf einem unphilosophischen Wege empfangen, philosophische Auffchlüsse gewähren und, an sich unerklärlich, dennoch alles erklären soll. Ferner die relative, mechanische Ansicht des physischen und psychischen Lebens, die aus der Entgegensetzung des Geistigen fliefst, und weit entfernt, das innere Wesen des Lebens zu enthüllen, den äufsern Schein, aus dem sie selbst geboren, nur bestärkt. Endlich das sich selbst zerstörende Beginnen, vom Endlichen auszugehen, so wie es gegeben ist (von der inneren oder äufseren Erfahrung), mit dem Vorsatze, aus ihm, als dem Principe des Seyns oder Denkens, alles andere zu entwickeln, zuletzt aber aus Unvermögenheit, das Leben der Dinge in seiner harmonischen Gesammtheit aus einem blofs

relativen Principe zu erklären, zu einem höheren, dem Unendlichen oder Göttlichen, das man anfangs zu umgehen suchte, seine Zuflucht zu nehmen. Man abstrahirt erst vom Unendlichen (dem ungetheilten, harmonischen und universellen Leben), um ein Endliches, in der Erfahrung Gegebenes zum Principe der Philosophie zu erheben (das Bewufstseyn, das Denken, das Ich u. s. w.); bald aber reicht man mit diesem endlichen Principe nicht aus, um alle Momente des Lebens zu erklären; und dann sieht man sich genöthigt, gerade das, was man anfangs absichtlich verworfen hatte, als einen deus ex machina wieder zurückzurufen. Darum ist die moderne Reflexionsphilosophie ihrem Wesen nach nur negativ; nehmlich durch das Mifslingen ihres Unternehmens, ein Endliches, in der äufseren oder inneren Erfahrung Gegebenes zum Principe der Philosophie zu machen, die alleinige Unbedingtheit und Selbstständigkeit des Unendlichen beweisend; dagegen die griechische und mystische, so wie auch scholastische Philosophie einen positiven Charakter behaupten.

Wenn aber der menschliche Geist durch eignes Forschen und mit Freiheit zur Idee des Unendlichen sich erheben sollte, vom Endlichen und Empirischen aufsteigend zu dem, in welchem keine Relation, keine Trennung, keine Einseitigkeit und Beschränkung mehr ist, mufste er sich nicht erst durch Selbsterfahrung von der blofsen Relativität des Endlichen überzeugen, ehe er sich zur positiven und freithätigen Erkenntnifs des vollkommnen und unbedingten Lebens erheben konnte?

259.

Grofses Aufsehen erregte die Cartesische Philosophie vorzüglich in Frankreich, und erwarb sich auch daselbst viele Anhänger, zu denen

Blaise Pascal (geboren 1623), Antoine le Grand, Joh. Clauberg, Arnold Geulinx u. a. gehörten. Doch fehlte es ihr auch nicht an gelehrten und scharfsinnigen Gegnern, die ihre Einseitigkeiten einsahen. Aufser Gassendi nehmlich erklärten sich Peter Daniel Huet, Joseph Glanwill u. a. gegen sie.

Huet (geb. zu Caen 1630), einer der gröfsten Gelehrten seiner Zeit, neigte sich, nachdem er in den Systemen der griechischen Philosophie keine Befriedigung gefunden hatte, zum pyrrhonisch-mystischen Skepticismus hin. Er leugnete weder das Daseyn einer objektiven Wahrheit, noch die Möglichkeit einer Erkenntnifs derselben für den Menschen, nur behauptete er, dafs es dem Menschen unmöglich sei, sich mit Gewifsheit davon zu überzeugen, dafs er eine solche Erkenntnifs wirklich besitze. Den Mangel der Gewifsheit der Vernunfterkenntnifs ersetzt der Glaube, der dem Menschen von Gott ertheilt wird. Durch diesen erkennen wir selbst mit Zuverläfsigkeit, dafs wirklich aufser uns Gegenstände vorhanden sind. Der Glaube ist eine übernatürliche Wirkung Gottes im Menschen, nicht in der Vernunft gegründet; daher kann die Vernunft selbst an der Möglichkeit einer wahren Erkenntnifs zweifeln, wärend der Glaube, der unmittelbar von Gott ausfliefst, untrüglich ist, ja um so kräftiger, je mehr der Mensch durch den Skepticismus die Blindheit und Schwäche seiner Vernunft erkannt hat.

Glanwill, ein Gegner der dogmatischen Philosophie überhaupt, hatte nicht die Absicht, alle Wahrheit zu bestreiten, sondern nur Bescheidenheit im Urtheilen zu empfehlen, welche die Schwäche der Vernunft seit dem Sündenfalle nothwendig mache. Die vornehmsten Gegenstände der Erkenntnifs durchgehend zeigte er die Unwis-

senheit des Menschen in Rücksicht derselben. Eines seiner skeptischen Argumente ist auch die Zufälligkeit des Causalverhältnisses. Die Erfahrung nehmlich lehrt uns, dafs ein Ding auf das andere folge, nicht aber, dafs das eine die Ursache des andern sei.

260.

Auch die neuere Philosophie bildete sich so, dafs sie die in der Cartesischen Philosophie atomistisch enthaltenen (nicht organisch zu Einer Idee verknüpften) Elemente, das Seyn und das Denken, jedes in einer besondern Form, darstellte. So erzeugte sich zuerst der Realismus, welchem sich der Idealismus entgegenbildete; und der Gegensatz des Idealismus und Realismus versöhnte sich endlich wieder in der aus dem Idealismus zum Realismus zurückgebildeten Philosophie der neuesten Zeit.



Erste Epoche der neueren Philosophie:

Realismus.

261.

Der Realismus geht entweder vom unbedingten (absoluten) und unendlichen, oder vom bedingten, endlichen Seyn aus: er ist ächte Philosophie, oder Empirie, Realismus der Vernunft oder Realismus des Verstandes. Im Vernunftrealismus wird die Einheit des Seyns und Denkens, welche der Verstand als zwei getrennte Elemente betrachtet, weil sie im äufsern Leben getrennt erscheinen, als unbedingtes Princip alles Lebens gesetzt; darum schliefst der ächte Realismus den Idealismus in sich, und läfst ihn aus sich selbst als besondere

Form der Philosophie hervorgehen, um seine Einheit mit ihm im Gegensatze zu erkennen, also auf der höchsten Stufe seiner Bildung ihn in sein Wesen wieder aufzunehmen.

Spinoza, Fichte und Schelling bezeichnen daher die drei höchsten Bildungsmomente der neueren Philosophie.

Spinoza ist ihre ursprüngliche Einheit, Fichte ihr Gegensatz und Schelling ihre sich selbst erkennende, aus dem Gegensatze (dem Idealismus) in ihr ursprüngliches Wesen zurückstrebende Einheit. Spinoza's Princip ist das Absolute, als unbedingte Einheit des Seyns und Denkens, Fichte's Princip das Denken, in seiner Reinheit das Sich selbst Denken oder Setzen, das Ich, und Schelling's Princip die Vernunft, als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven.

---

1. Realismus der Vernunft.

262.

Baruch (Benedict) Spinoza, von jüdischen Eltern geb. zu Amsterdam 1632 (st. 1677), der speculativste aller neueren Philosophen, faſste das Seyn und das Denken, auf deren Gegensatz des Descartes System sich gründete, im Sinne der Eleatiker als unbedingte Einheit auf, die Reflexionsphilosophie zur ächten Speculation erhebend, und setzte das absolute, zu welchem Descartes nur seine Zuflucht nahm, als er mit seinem Principe nicht ausreichte, an die Spitze seines Systems, nach der älteren und neueren (christlichen) Lehre alles in Gott schauend.

263.

Ursache seiner selbst ist das, dessen Wesen sein Seyn in sich faſst, dessen Wesen nicht anders als seyend gedacht werden kann. Alles Endliche

nun ist durch das Unendliche gesetzt; denn jedes Ding kann nur in seiner Sphäre beschränkt werden, das Sinnliche durch die Sinnenwelt, das Geistige durch die Geisterwelt; beschränken nehmlich heifst, Eigenschaften in einem Dinge aufheben, die ihm zukommen können und die in einem höheren liegen; folglich ist alle Endlichkeit in der Sinnenwelt Aufhebung der unendlichen Ausdehnung, alles Endliche in der Geisterwelt Einschränkung des unendlichen Denkens. Ursache seiner selbst ist daher einzig das unendliche, die Substanz, als dasjenige Seyn, das in sich selbst ist und das sich durch sich selbst denken läfst, dessen Begriff also keines anderen Begriffs bedarf: das von nichts anderem Abhängige, das Absolute, die höchste Realität. Das, was das Wesen der Substanz bestimmt, heifst Attribut, und die mannichfaltigen Bestimmungen und Affectionen der Substanz sind ihre Modificationen (modi).

Das absolute, unendliche Wesen, die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist Gott, das ewige und wahrhaft existirende Wesen; denn ewig ist das nothwendig (vermöge seines inneren Wesens) existirende, und die wahrhafte Existenz ist weder Seyn, noch Denken, sondern beides. Als Substanz ist Gott die unendliche und reine Affirmation. Es ist ferner nur Eine Substanz denkbar nach dem wesentlichen Begriffe der Substanzialität; folglich ist Gott die Eine, absolute, unendliche, schlechthin einfache und untheilbare Substanz. Das Ausgedehntseyn (res extensa) und das Denken (res cogitans) sind daher nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern Attribute der Einen göttlichen Substanz.

Alles ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn, noch gedacht werden. Gott ist die freie,

immanente Ursache aller Dinge, wodurch alles seiner Existenz und seinem Wesen nach bestimmt ist. Darum giebt es nirgends eine Zufälligkeit, sondern alles ist durch die innere Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art zu existiren und zu wirken. Die bestimmende Natur ist die, welche in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird (natura naturans), die bestimmte die, welche alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur fliefsende umfafst (natura naturata). Gott wirkt nicht nach Willkühr, sondern nach der inneren Nothwendigkeit seines Wesens; auch ist sein Wille von seiner Erkenntnifs nicht verschieden, noch schafft er die Dinge nach einem Ideale des Guten, oder handelt nach einem moralischen Zwecke; denn dann würde etwas aufser seinem Wesen vorhandenes gesetzt, da doch Gott die einzige Ursache sowohl von dem Wesen, als dem Daseyn aller Dinge ist. Auch seine Macht ist Eins mit seinem Wesen selbst; denn aus der Nothwendigkeit seines Wesens folgt, dafs er die Ursache seiner selbst und aller Dinge ist; seine Macht also, vermöge welcher er selbst und alles ist und wirkt, ist sein Wesen.

264.

Das Denken ist ein Attribut Gottes, die einzelnen Gedanken sind folglich die Modificationen, welche das göttliche Wesen auf eine bestimmte und beschränkte Weise ausdrücken. Gott kann Unendliches auf unendliche Weise denken; also kann er sich auch die Idee seines Wesens und alles dessen, was aus ihr fliefst, bilden. Alles in Gott mögliche ist nothwendig, folglich giebt es nothwendig eine Idee der Gottheit. Die Idee Gottes kann vermöge der Einzigkeit des göttlichen Wesens nur eine einzige seyn.

Das formelle Seyn der Ideen ist eine Denkweise, welche Gottes Wesen, insofern es ein denkendes ist, auf bestimmte Art ausdrückt; denn die Modificationen jedes Attributs haben Gott nur insofern zur Ursache, als er unter dem Attribute, dessen Modificationen sie sind, nicht unter einem anderen, gedacht wird, weil jedes Attribut für sich begriffen wird. Das formelle Seyn der Dinge folgt daher auch nicht aus dem göttlichen Wesen, insofern es denkend und erkennend ist; denn die Dinge sind nicht Arten des Denkens; sondern mit derselben Nothwendigkeit folgen sie aus dem Seyn Gottes, wie die Ideen aus seinem Denken. Die Ideen und Dinge haben folglich gleiche Nothwendigkeit, Ordnung und Verknüpfung. Alles nun ist Modification der Einen Substanz, die bald unter dem Attribute der Ausdehnung, bald unter dem des Denkens begriffen wird; folglich ist auch die Art der Ausdehnung und ihr Begriff Eins; nur im Ausdrucke sind sie verschieden.

Die Ideen existiren in der unendlichen Idee Gottes. Gott ist die Ursache jeder Idee eines Endlichen, wirklich Existirenden, nicht insofern er ein absolut denkendes Wesen ist, sondern insofern er durch eine andere Denkweise modificirt ist, diese wieder durch eine andere u. s. f. Die Erkenntniſs des in dem einzelnen Objekte einer Idee Liegenden ist in Gott, insofern er die Idee des Objekts hat; da nun die Ideenreihe gleich ist der Objektenreihe, so ist das einzelne Objekt selbst in Gott, insofern er die Idee desselben hat.

Alles ist Modification der göttlichen Attribute; folglich auch die Natur des Menschen. Die menschliche Vernunft ist ein Theil der unendlichen Vernunft Gottes; und das Objekt der Idee, welche sich in der menschlichen Vernunft ausdrückt, ist der Körper, eine wirkliche Modification der Aus-

dehnung. So wie nun die Idee der menschlichen Vernunft viele andere Ideen in sich begreift, so besteht auch der menschliche Körper aus vielen Individuen, von deren jedem die Idee in Gott ist. Die Vernunft des Menschen gelangt nur durch die Ideen von den Affectionen des Körpers zur Erkenntnifs des eigenen und äufseren Körpers. Die Vernunft ist eben so mit dem Körper, als ihrem Objekte, Eins, wie die Idee der Vernunft Eins ist mit der Vernunft. Geist und Körper sind eines und dasselbe Individuum, das bald unter dem Attribute der Ausdehnung, bald unter dem des Denkens begriffen wird.

Alle Ideen sind auf Gott bezogen wahr, weil alle Ideen in Gott ihrem Gegenstande vollkommen entsprechend (adaequat) sind; dagegen ist die Erkenntnifs des Einzelnen unvollkommen, weil das Einzelne immer durch das Einzelne bestimmt, also zufällig ist. Irrthum entspringt aus den inadäquaten Ideen der Einbildung; dagegen die Vernunft, welche allgemeine Begriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften der Dinge enthält, wahrhaft ist; eben so die intuitive Erkenntnifs. Jede Idee eines wirklich existirenden Körpers oder eines einzelnen Gegenstandes fafst das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich; denn die Idee des Endlichen, wirklich Existirenden begreift das Wesen und die Existenz desselben, das Endliche aber ist in Gott, insofern er unter dem Attribute gedacht wird, dessen Modification das Endliche ist. Die Erkenntnifs des unendlichen und ewigen Wesens der Gottheit, das jede Idee in sich fafst, ist adäquat; denn das, was den Begriff des unendlichen und ewigen Wesens der Gottheit giebt, ist allen gemein, so wohl im Theile, als im Ganzen, folglich adäquat und vollkommen. Die menschliche Vernunft fafst eine adäquate Erkenntnifs des

göttlichen Wesens, weil sie Ideen hat, aus denen sie sich, ihren Körper und die äufseren Dinge als wirklich existirend begreift.

265.

Der Wille ist nicht absolut frei; denn er wird immer von einer Ursache bestimmt, dieses oder jenes zu wollen, diese wieder von einer anderen u. s. f. Die Vernunft ist nehmlich eine Modification des unendlichen Denkens; darum kann sie nicht die absolute Ursache ihrer Handlungen seyn, und absolute Vermögen sind überhaupt undenkbar. Freiheit und Willkühr sind daher Täuschung. Was in der Vernunft Entschlufs ist, zeigt sich in der Natur als Trieb und Bestimmung.

Wollen und Denken sind Eins; denn auch der Wille ist eine Idee, durch welche jedes einzelne Wollen bestimmt wird. Das Handeln der Vernunft entspringt aus adäquaten Ideen, aus inadäquaten hingegen die Passivität. Jedes Ding nun kann nur durch eine äufsere Ursache zerstört werden; denn die Bestimmung jedes Dinges ist Affirmation seines Wesens; folglich hat es in sich selbst nichts sein Wesen negirendes oder zerstörendes; vielmehr hat es den Trieb in sich, sich zu erhalten oder in sich zu beharren; diefs ist seine Thätigkeit. Das Streben überhaupt ist, auf die Vernunft bezogen, Wille, auf die Vernunft und den Körper zugleich, Trieb, der, mit Bewufstseyn verbunden, Begehrung heifst. Das Streben fliefst aus der eigenen Natur der Wesen; denn wir wollen und begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es begehren. Das erste, was im Wesen der Vernunft liegt, ist die Idee des wirklich existirenden Körpers; darum ist auch das erste und vornehmste Bestreben unsrer Vernunft, die Existenz unsrer selbst zu erhalten. Den Veränderungen unsers Körpers sind die Zustände oder

Affectionen unsers Gemüths gleich; denn was die Thätigkeit des Körpers hemmt oder befördert, das hemmt und befördert auch die Thätigkeiten des Geistes. Auch die Erkenntnifs des Guten und Bösen ist nichts anderes, als der Affect der Freude und Traurigkeit, wenn wir uns dessen bewufst sind (denn die Idee ist mit dem Affecte Eins, wie der Geist mit dem Körper). Darum strebt jeder nach dem Guten und flieht das Böse nach einem seiner Natur eingepflanzten Triebe. Das Handeln nach den Gesetzen der eigenen Natur ist Tugend. Je mehr der Mensch nach Selbsterhaltung strebt, um so tugendhafter ist er; denn die Tugend wird einzig durch das Wesen des Menschen, d. i., durch den Trieb, in seinem Seyn zu beharren, bestimmt.

Das Höchste ist die Erkenntnifs des göttlichen Wesens, das höchste Gut also, Gott zu erkennen. Der Mensch handelt nur durch das Erkennen; folglich ist die absolute Tugend des Menschen die, Gott zu erkennen. Dieses höchste Gut ist allen gemein; denn alle können sich dessen erfreuen. Je mehr also die Erkenntnifs Gottes in der menschlichen Vernunft herrscht, je vollkommner sie ist, um so kräftiger wird auch der Trieb des Tugendhaften seyn, das Gute, nach welchem er strebt, auch anderen zu wünschen, damit sich alle des gemeinschaftlichen, höchsten Gutes erfreuen. Alles, was wir thun und wünschen nach der Idee des göttlichen Wesens, ist religiös. Die Erkenntnifs Gottes demnach, worin die gröfste Seligkeit besteht, führt uns zur Liebe und Frömmigkeit. Diese höhere (intellectuelle) Liebe ist die eigne Liebe Gottes, insofern er durch das Wesen der menschlichen Vernunft begriffen wird, oder die intellectuelle Liebe des Menschen zu Gott ist eine Art und Weise der unendlichen Liebe, mit welcher Gott

sich selbst umfaſst. Nichts kann dieser Liebe entgegenhandeln oder sie vernichten, weil sie durch das Wesen Gottes als ewige Wahrheit besteht. In ihr findet der Mensch seine Seligkeit, sie ist die Tugend selbst, nicht Belohnung der Tugend.

(Vergl. *Collectanea de vita B. de Spinoza*, in der Ausg. von Spinoza's Werken von *H. Eb. Gottlob Paulus.* Jen. 1802—3. B. II. S. 591. ff. — *Fr. H. Jacobi's* Briefe *über die Lehre des Spinoza.* Bresl. 1789. 8. — *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessing's.* Berl. 1786. 8. — *Gott;* einige Gespräche von *J. G. Herder.* Gotha, 1787. 8.)

266.

Das System des Spinoza ist der gediegenste Vernunftrealismus; seine Speculation ist eleatisch vollendet, der innere Geist aber offenbart eine orientalische Verklärung: so ruhig und voll klarer Besonnenheit ist er in sich selbst versunken, begeistert und doch in jedem Momente seiner selbst sich bewuſst. Leidenschaftlich und auſser sich strebend ist dagegen der Idealismus in seiner abstractesten Bildung bei Fichten. Nach Spinoza ist alles auf ewige und unbedingte Weise Ein Seyn und Wesen, göttlich besonnen, in sich vollendet und ruhig; nach Fichte strebt alles erst sich zu bilden, alles ist Handeln und Thätigkeit. Spinoza's System ist religiös-plastisch (seine Ethik ist ein philosophisches Epos), im Anschauen des Absoluten, als der ewigen, unendlichen und einzigen Substanz (des selbstständigen, realen Seyns) lebend; Fichte's Idealismus ist praktisch-lyrisch (seine Werke sind odisch), in Streben und Handeln sich ergieſsend. Schelling's Identitätssystem, die Vereinigung des Fichtischen Idealismus und des Spinozischen Realismus, strebt nach dem Poëtischen, um eine harmonische Anschauung und Erkenntniſs des vollendeten Lebens der Dinge zu gewinnen.

Spinoza's System ist aber nur realistisch, das Seyn in seiner absoluten Einheit erforschend, und die Endlichkeit, Individualität und sittliche Freiheit nur als Modification des Einen Unendlichen und Ewigen betrachtend, das wirkliche Leben der Dinge also stets auf das Eine und absolute Seyn aller beziehend. So wie er daher, seinem Principe gemäfs, die Welt als Eins mit Gott setzt, so hebt er auch die sittliche Verklärung, das ideale Streben des Endlichen zum Unendlichen auf, die Tugend für ein Naturgesetz erklärend. Die absolute Einssetzung des Universums mit Gott ist pantheistisch (nicht rein-religiös), und die Aufhebung des idealen (strebenden) Lebens dem ächten Geiste der Sittlichkeit widersprechend. In speculativer Hinsicht dürfte die blofse Annahme einer res extensa und res cogitans (des Seyns und des Denkens) ohne weitere Deduction und tiefere Begründung unphilosophisch seyn. Dem Spinoza war diese Entgegensetzung des Objektiven und Subjektiven zunächst durch den Descartes gegeben. Wenn Spinoza ferner behauptet, dafs aus dem unendlichen Wesen Gottes Unendliches auf unendliche Weise folgen müfse, so ist das Endliche unerklärlich.

207.

Spinoza's System fand viele Gegner, die es vorzüglich als pantheistische Philosophie angriffen, so dafs es seine Anhänger nur mit Vorsicht öffentlich zu vertheidigen wagten, wie Jo. Oldenburg, die beiden Meyer, Jo. Ge. Wachter, Theod. Ludw. Law u. a. Versteckte Anhänger des Spinozismus waren Franz Cuper, der Graf Boulainvilliers, Peter Poiret, Isaac Jacquelot u. a. In der neueren Zeit veranlafste der Streit Jacobi's und Mendelssohn's über Lessing's Spinozismus mehrere Schriften: *über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Hrn. Moses Mendelssohn*, von Fr. H. Jacobi. Breslau, 1785.

2te Aufl. 1789. 8. — Moses Mendelssohn *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes.* Berl. 1785. 2te Aufl. 1786. 2. B. 8. *An die Freunde Lessing's,* ein Anhang zu *Jacobis Briefwechsel.* Berl. 1786. 8. *F. H. Jacobi wider M. Mendelssohn's Beschuldigungen.* Leipz. 1786. Dessen *Hume oder über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.* Bresl. 1787. 8.

(Vergl. *Math. Claudius zwei Recensionen in Sachen Lessing's, M. Mendelssohn's und Jacobi's.* Hamb. 1786.)

268.

Wie Spinoza, wurde Nicole Malebranche (geb. zu Paris 1638, st. 1715) durch die cartesische Philosophie erweckt. Sein berühmtes Werk *de la recherche de la verité* hat den Zweck, die Ursachen der Irrthümer zu ergründen, denen die menschliche Erkenntnifs unterworfen sei, und zugleich zu zeigen, woraufsich die Wahrheit gründe und wie weit sie der menschlichen Erkenntnifs inwohne.

Die drei Hauptquellen der Irrthümer sind die Grundkräfte des Geistes in Beziehung auf die Erkenntnifs: die Sinnlichkeit, welche nur die gröberen, empfindbaren Objekte wahrnimmt, die Einbildungskraft, welche die materiellen Gegenstände auffafst, und die Vernunft, welche die geistigen Gegenstände, die Ideen u. s. w. begreift. Die letzte Ursache der Irrthümer liegt aber nicht in den Erkenntnifskräften, sondern in der Freiheit, das, was die Sinne, die Einbildungskraft oder die Vernunft erkennen, so oder anders aufzufassen. Die Ideen sind entweder innere, eigentliche Gedanken, also Modificationen der denkenden Seele, oder sie beziehen sich auf äufsere Gegenstände, die vermittelst der Ideen wahrgenommen werden. Die Gegenstände der objektiven Ideen sind entweder geistig oder materiell; die materiellen Din-

ge können nicht unmittelbar wahrgenommen werden; denn es giebt zwischen den ausgedehnten Dingen und der einfachen, geistigen Seele des Menschen kein Verbindungsmittel; alle Erklärungen nun über die Möglichkeit der Erkenntnifs der äufsern Dinge sind ungenügend; daher bleibt die einzige Annahme übrig, dafs wir alles in Gott (in den Ideen) schauen. Gott nehmlich, der die Ideen von allen erschaffenen Dingen in sich hat, ist allen Geistern stets gegenwärtig und offenbart sich ihnen; daher vermag der Geist in Gott die Werke Gottes zu erkennen, so weit er sich ihm offenbart.

Gott ist die intelligible Welt oder der Raum der Geister, so wie die materielle Welt der Raum der Körper ist. Von seiner Allmacht empfangen die Geister ihre Modificationen, aus seiner Allwissenheit fliefsen ihre Ideen, und seine Liebe erweckt ihre Thätigkeit. Gottes Allmacht und Liebe können aber von ihm selbst nicht verschieden seyn; darum wohnt Gott in jedem Menschen: wir leben, weben und sind in ihm.

So wie Malebranche mit Descartes den Gegensatz des Geistigen und Körperlichen annahm, den er gleichfalls durch einen deus ex machina aufzulösen versuchte, so erklärte er auch die Thiere für blofs belebte Maschinen. Keine Bewegung und Veränderung des Körpers kann von der Seele bewirkt werden; alle Bewegungen des Körpers folgen daher unmittelbar aus der göttlichen Macht und Einwirkung, die allein auf gelegentliche Veranlassung der Willensäufserungen der Seele und gleichzeitig mit diesen jene Bewegungen hervorbringt. Die Harmonie des Geistes und des Körpers beruht also auf gelegentlichen Ursachen (causae occasionales).

Diesem Systeme setzte der Abt Foucher den Skepticismus entgegen.

---

2. Realismus des Verstandes.

269.

In England hatte der Empirismus durch Baco, Hobbes u. a. so sehr Wurzel gefafst, dafs die cartesische Philosophie, die auch hier den philosophirenden Geist von neuem erweckte, nicht die Höhe der Speculation erlangen konnte, die sie im Spinozismus erreichte; vielmehr bildete sich im Gegensatze zur Vernunftspeculation Spinoza's ein empirischer Materialismus aus, der theoretisch beginnend in das Praktische übergieng und endlich im Skepticismus sich selbst vernichtete: Locke, Shaftesbury, Hume.

270.

John Locke (geb. zu Wrington 1632, gest. 1704) beschäftigte sich vorzüglich mit der Erforschung des Ursprungs der menschlichen Erkenntnifs und der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnifsvermögens, um die Hypothese, dafs es angeborne Ideen gebe., die vor aller sinnlichen Wahrnehmung im Gemüthe noch unentwickelt ruhten, als Täuschung zu vernichten. Die Erfahrung war ihm die einzige Quelle der Erkenntnifs, und die Seele verglich er ächt materialistisch und empirisch mit einer tabula rasa; denn sie sei das blofse Vermögen logischer Thätigkeit, dem die Objekte des Handelns von aussen gegeben würden.

Alle Erkenntnifs wird erworben, ihre Quelle ist die Erfahrung; auch die Grundbegriffe und Grundsätze, in denen die Menschen übereinstimmen, sind nicht angeboren, sondern werden erworben; denn nichts ist in der Seele a priori enthalten, was ihr nicht als zu ihrem Wesen selbst gehörig unmittelbar im Bewufstseyn gegenwärtig ist. Die Erfahrung ist innere oder äufsere; die aus der inneren Erfahrung erzeugten Gedanken

sind die Ideen der Reflexion, die aus der äufseren Erfahrung stammenden die Ideen der Sensation. Die Objekte der äufseren Erfahrung sind die körperlichen Dinge, die Gegenstände der inneren die Thätigkeiten des Geistes. Die Reflexionsideen treten später hervor, als die der Sensationen, weil sich die Geistesthätigkeiten dem Bewufstseyn nicht so klar darstellen, wie die körperlichen Dinge vermöge ihrer sinnlichen Eindrücke; auch setzen jene Reflexion und Abstraction voraus. Ueberhaupt sind ohne Bewufstseyn keine Vorstellungen möglich; denn sich vorstellen und der Vorstellung sich bewufst seyn ist Eins. Die Ideen, denen immer Objekte entsprechen, sind entweder einfach, wenn sie allein aus der inneren oder äufseren Erfahrung entspringen, oder zusammengesetzt aus den einfachen, also in diese auflösbar. Die einfachen Vorstellungen und Empfindungen sind daher der letzte Stoff unserer Erkenntnifs; und der Verstand kann sie weder erzeugen, noch verändern, sondern er mufs sie so aufnehmen, wie sie ihm gegeben werden. Die einfachen Ideen haben selbst wieder ihren Grund entweder in der Empfindung eines einzelnen Sinnes oder in den vereinten Empfindungen mehrerer. So gehen die metaphysischen Grundbegriffe von Solidität, Raum, Ausdehnung, Figur, Bewegung u. a. aus den einfachen Ideen der Erfahrung hervor; die Vorstellung des Raums z. B. aus der Wahrnehmung der Entfernung zwischen den Körpern durch das Gesicht und das Gefühl; die Begriffe des Denkens und Wollens lehrt die innere Empfindung kennen, und die Begriffe des Daseyns, der Einheit, des Vermögens u. a. gehen aus der Vereinigung der äufseren und inneren Empfindung hervor. Aus den einfachen Ideen entspringt durch die Bearbeitung des Verstandes eine zahl-

lose Mannichfaltigkeit neuer Ideen. Die logischen Thätigkeiten des Verstandes sind 1) die Zusammensetzung mehrerer Vorstellungen zu Einer; 2) die Entgegenstellung und Vergleichung der Vorstellungen, woraus die Verhältnifsbegriffe entspringen, und 3) die Abstraction, welche die allgemeinen Begriffe erzeugt. Alle zusammengesetzten Begriffe beziehen sich auf die Beschaffenheiten der Substanzen, auf die Substanzen selbst, oder auf die Verhältnisse derselben.

Ein Ding kann nur an Einem Orte zu Einer Zeit existiren; was also denselben Anfang in Rücksicht auf Zeit und Raum hat, ist dasselbe Ding. Das Princip der Individuation ist die Existenz eines Dinges an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit, welche von ihm keinem anderen Wesen mitgetheilt werden kann. Bei organischen und lebenden Geschöpfen wird die Identität nicht blofs durch die Dauer der materiellen Masse, sondern auch durch die der Organisation und des Bewufstseyns bestimmt. Die Qualitäten der Dinge sind ursprüngliche (primariae), wenn sie ihnen wirklich zukommen, wie Ausdehnung, Figur, Festigkeit und Beweglichkeit; abgeleitete (secundariae), wenn sie sich auf den Mechanismus der Sinnenorganisation gründen, folglich nur scheinbar real sind, wie Farbe, Geruch, Ton, Geschmack. Doch gründen sich die abgeleiteten auf die ursprünglichen; darum kann ihnen die Realität überhaupt nicht abgesprochen werden.

271.

Alles entsteht auf empirischem Wege; der Begriff der Succession z. B. durch die Wahrnehmung der unterbrochenen Folge unserer Vorstellungen im Wachen; die Idee der Zeit durch die Vorstellung einer durch gewisse Mafse bestimmten

Dauer; so auch die Idee der Unendlichkeit, Ewigkeit, der Substanz (die wir uns als das Substrat der mit einander verbundenen Ideen denken), der Ursache und Wirkung (wenn wir Dinge durch den Einfluſs anderer zur Wirklichkeit gelangen sehen) u. a. Eben so gelangen wir durch die Wahrnehmung, daſs die Dinge auſser uns entstehen und vergehen, und daſs unsre Vorstellungen theils durch die Einwirkung äuſserer Objekte auf die Sinne, theils durch unsern inneren Willen verändert werden, zum Begriffe eines Vermögens, dessen Thätigkeit wir durch unser eignes Handeln erkennen, und dessen Leiden wir durch alle Arten empfindbarer Gegenstände wahrnehmen. Das Vermögen, die Gegenwart oder Abwesenheit einer Vorstellung zu bestimmen, oder in Rücksicht auf den Körper die Bewegung der Ruhe oder die Ruhe der Bewegung vorzuziehen, ist der Wille, und das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, zu denken oder nicht zu denken, die Freiheit. Der Wille wird durch den Verstand bestimmt, und dieser wiederum durch den Zustand der Unbehaglichkeit, der das Verlangen erweckt; denn nicht das höchste Gut ist der letzte Bestimmungsgrund des Willens, sondern die Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustande regt uns zur Thätigkeit auf und bestimmt unsern Willen. Das Verlangen eines besseren Zustandes können wir aber befriedigen oder nicht; darin besteht unsre Freiheit.

272.

Mit der Erkenntniſs steht die Sprache in der genauesten Verbindung. Die Wörter bezeichnen das Allgemeine der Objekte; denn da die Zahl der individuellen Gegenstände unendlich ist, so kann unmöglich jeder mit einem individuellen Namen bezeichnet werden; nur solche Gegenstände, die für andere oft bezeichnet werden

müssen, wie Städte, Flüsse, Menschen u. s. w., haben individuelle Namen. Ein Wort wird allgemein, wenn es als Zeichen eines allgemeinen Begriffs gebraucht wird, und ein Begriff wird allgemein, wenn man das Individuelle der Qualitäten, der Umstände, der Zeit und des Raums von ihm absondert. Allgemeine Ausdrücke bezeichnen demnach eben so wenig, als allgemeine Begriffe, Individuen, sondern nur gewisse Gattungen derselben, und das Wesen einer jeden Gattung der Dinge ist nichts anderes, als der abstracte Begriff desjenigen, was den Individuen der Gattung gemeinschaftlich ist. Reelle Wesen sind diejenigen, welche die wahren, inneren Beschaffenheiten der Dinge, in denen die übrigen Qualitäten gegründet sind, anzeigen, Namenwesen die, welche die allgemeinen Gattungsbegriffe bezeichnen. In Rücksicht auf die einfachen und die aus ihnen gebildeten abstracten Begriffe sind die Namenwesen Eins mit den reellen, aber in Rücksicht auf die Substanz sind beide verschieden. Nur die Namenwesen als Begriffe sind ewig, die reellen Wesen aber entstehen und vergehen mit den Dingen. Die Namenwesen bestimmen allein den specifischen Unterschied der Dinge, wie Eis und Wasser. Die Bestimmung der Wesenheiten ist ein Product des Verstandes und der Freiheit der Menschen, ob sie gleich, so viel sie vermochten, den ihnen von der Natur gegebenen Merkmalen folgten; denn so wenig sich die Natur nach unveränderlichen Formen und Wesen richtet, was die Mifsgeburten beweisen, eben so wenig konnten die Menschen bei der Erfindung der Sprache auf die reellen Wesen Rücksicht nehmen, weil sie diese entweder noch gar nicht, oder doch zu wenig kannten. Fast rein willkührlich aber sind die abstracten, moralischen Begriffe.

273.

Erkenntniſs ist die Wahrnehmung der Uebereinstimmung unserer Begriffe und Vorstellungen. Sie kann nur so weit gehen, als wir die Verbindung und das Verhältniſs unserer Vorstellungen durch die Anschauung, das Räsonnement und die Sensation einzusehen vermögen. Die Erkenntniſs ist ferner auf die Einheit und Verschiedenheit, auf die Coexistenz, die Relation oder auf das reelle Daseyn der Dinge gerichtet. Die apriorischen Grundsätze der Metaphysik sind ohne alle Brauchbarkeit, weil die besonderen Fälle leichter erkannt werden, und die identischen, particulären Sätze, so wie die eingeschränkten Fälle eine noch gröſsere Evidenz haben. Die Axiome sind auch zum Beweise der unter ihnen stehenden Sätze ganz überflüssig, können folglich nicht die Grundlage einer Wissenschaft seyn. Zu den leeren Sätzen gehören nicht bloſs die identischen, sondern auch solche, in denen ein Merkmal eines zusammengesetzten Begriffs diesem als Prädikat beigelegt wird, z. B. der analytische, der Mensch ist ein Thier. Nur solche Sätze und Urtheile, in denen dem Subjekte ein nicht im Begriffe desselben enthaltenes Prädikat beigelegt wird, erweitern unsere Erkenntniſs. Viele metaphysische Probleme wird man nie entscheiden können, z. B. die Frage, ob das Materielle denken könne; denn die Unmöglichkeit kann nicht bewiesen werden, da es denkbar ist, daſs Gott der Materie das Vermögen zu empfinden und zu denken ertheilt habe. Mehrere Probleme aber lassen sich leicht entscheiden, wenn man nur von den Vorurtheilen einseitiger Systeme abstrahirt.

274.

Dem theoretischen Empirismus von Locke folgte der praktische der englischen Moralphiloso-

phen. Zwar faſste der geistreiche Antony Ashley Cooper Graf v. Schaftesbury, ein Freund Locke's, der aber das Fehlerhafte und Nachtheilige des Lockeschen Empirismus erkannte (geboren zu London 1621, starb 1733), als sokratischer Moralist, die Tugend und das sittliche Leben in seiner selbstständigen, harmonischen Wesenheit auf; doch wurde das subjektive, aus dem reinen, schön gebildeten Gemüthe flieſsende Princip seiner Sittenlehre immer mehr in den Verstand und das Bedürfniſs herabgezogen, bis es sich bei den französischen Moralisten in Selbstliebe verlor.

Nach Schaftesbury hat der Mensch natürliche, gesellige oder sympathetische Neigungen, welche die Beförderung des Gemeinwohls zur Absicht haben, selbstische Neigungen, die sich auf das Wohl des Individuums beziehen, und unnatürliche, die jenen beiden entgegenwirken. Die Sittlichkeit ist die Harmonie der wohlwollenden (geselligen) und selbstischen Neigungen. Tugend, Recht und Rechtschaffenheit sind keine wandelbaren Namen, auch nicht etwas, das bloſs als Mittel Werth häte, sondern sie sind das an sich Gute von unbedingten Werthe, zugleich auch Ursache und Gegenstand der Lust, also der Grund der wahren Glückseligkeit. Tugend und Lust sind Eins; denn das wahre und lebendige, nicht versteinerte und durch scholastische Formen verkrüppelte Gemüth des Menschen umfaſst das Ganze als Eins. So entfaltet sich die innere Harmonie (Bildung und Sittlichkeit) des Menschen durch die wohlwollenden, sympathetischen Neigungen zur harmonischen Gesammtheit einer Welt, deren Princip Güte, deren äussere Darstellung Schönheit ist.

Dr. Samuel Clarke, Newton's Schüler, (geb. zu Norwich 1675, st. 1729,) stellte dagegen

ein objektives Sittenprincip auf: die Schicklichkeit oder die angemessene Behandlung der Dinge. Jedes Ding in der Natur hat seine von Gott, dem Schöpfer, ihm ertheilten eigenthümlichen Kräfte, Wirkungsgesetze und Verhältnisse, deren Zweck die Harmonie des Weltganzen ist. Der Mensch, der auf die Dinge einwirken will, mufs daher ein jedes nach seiner Art und Weise behandeln, den Baum als vegetabilisches, das Thier als empfindendes, den Menschen als empfindendes und zugleich vernünftiges, sittliches Wesen. Ferner mufs er auf die besonderen Verhältnisse Rücksicht nehmen, in denen die Menschen zu ihm stehen, auf ihre Nähe oder Entfernung, ihre Aehnlichkeit und Bedürfnisse. Insofern nun der Mensch für seinen Theil die Angemessenheit beobachtet, wie es seine Natur und sein Verhältnifs zu den Dingen erfordern, harmonirt er mit dem Weltganzen und ist dem Willen Gottes gehorsam; und je mannichfaltiger die Natur der Dinge und ihre Verhältnisse zu einander und zum Menschen sind, um so mannichfaltiger sind die Pflichten des Menschen. Der Mensch ist folglich tugendhaft, wenn alle seine Handlungen dem natürlichen Verhältnisse, in welchem er zu den Dingen und den andern vernünftigen Wesen steht, angemessen sind. In dieser Tugend besteht auch des Menschen wahre Glückseligkeit. Das Moralgesetz ist unabhängig und unbedingt; denn es ist durch die ewige, unwandelbare Natur der Dinge bestimmt, wenn auch Gott, als das Princip der Naturgesetze, welche die Angemessenheit der Dinge bezwecken, der letzte Grund des Moralgesetzes ist.

W. Wollaston (geb. 1659, gest. 1724) setzte den höchsten Endzweck in Wahrheit, und die Sittlichkeit darein, dafs der Mensch das Wahre erkenne und darnach handle. Nur dadurch ist der

Mensch ein vernünftiges Wesen, dafs er der Erkenntnifs des Wahren fähig ist, und ein sittliches dadurch, dafs er dieser Erkenntnifs gemäfs handeln und auch nicht handeln kann. Diejenigen Handlungen sind daher moralisch gut oder pflichtgemäfs, deren Unterlassung die Leugnung irgend einer Wahrheit ist, und diejenigen Unterlassungen moralisch gut oder verbindlich, deren Nichtbeobachtung gleichfalls eine Wahrheit verleugnet; der Räuber z. B., der dem Reisenden mit Drohung das Geld abfordert, leugnet dadurch die Wahrheit, dafs das verlangte Geld dem Reisenden gehört, handelt folglich unmoralisch.

275.

Francis Hutcheson (geb. in Irland 1694, st. 1747), in der theoretischen Philosophie Eklektiker, erklärte die Tugend für eine habituelle und herrschende Aeufserung aller guten Affectionen gegen Gott und die Menschen, welche, die Begierden und Gefühle einschränkend, uns zu einer solchen Handlungsweise bestimme, dafs wir die Glückseligkeit des Menschengeschlechts in ihrem weitesten Umfange nach unsern Kräften befördern. Das Kriterium der guten Affectionen ist der moralische Sinn, welcher unmittelbar Recht und Unrecht, Gutes und Böses unterscheidet, dadurch, dafs wir vom ersteren angenehm, vom letzteren unangenehm afficirt werden. Die Sorge für die eigne Wohlfahrt ist für sich blofs Klugheit; erst dann wird sie zur Tugend, wenn sie das Wohl anderer bezweckt. Denn dafs der Mensch nicht blofs für sich, sondern vorzüglich auch für andere sorgen müsse, beweist nicht allein der angeborne Trieb des Wohlwollens, sondern auch dieses, dafs der Mensch für sich kein vollständiges Ganzes, sondern nur ein Glied eines gröfseren Ganzen, der menschlichen Gesellschaft, ist. — Diejenige Staats-

verfassung ist die beste, die folgende vier Eigenschaften besitzt: Weisheit in der Auswahl der zum allgemeinen Besten geeignetsten Maſsregeln; Verschwiegenheit in Bestimmung derselben; Treue und Schnelligkeit in ihrer Ausführung; Einigkeit und Harmonie im Ganzen.

Adam Ferguson (geboren 1724 im schottischen Hochlande, gest. 1816,) nahm, wie Hutcheson, das Schaftesburische Sittenprincip, das Wohlwollen, an, erweiterte es aber dadurch, daſs er behauptete, der Mensch sei, wie alle lebenden Wesen, nie vollendet, sondern strebe nach immer gröſserer Vollkommenheit. Sein höchstes Ziel sei daher immerwährende Thätigkeit und nie unterbrochenes Streben; seine Tugend und Glückseligkeit bestehe folglich auch nicht in Lust und bloſsem Genusse, sondern in Entwickelung und Vollendung seines Wesens durch ein stets gerechtes, weises und mäſsiges Handeln.

Adam Smith (geb. zu Kirkaldy 1723, gest. 1790), durch seine Theorie der Staatswirthschaft berühmt, leitete die Moral aus der Sympathie ab, d. i., der natürlichen Neigung des Menschen, an den Handlungen, Gefühlen und Schicksalen anderer Theil zu nehmen. Durch diesen Trieb der Mitleidenschaft setzt er sich an die Stelle des anderen. Kann er nun, indem er die Lage des anderen zu der seinigen macht, die Handlungen desselben billigen, so sind sie moralisch gut, im Gegentheile unsittlich. So an die Stelle des anderen gesetzt als ruhiger, unparteiischer Beobachter, da er sich das Gefühl des Handelnden bloſs denkt und von dessen Trieben und Leidenschaften frei ist, kann er um so richtiger die Verhältnisse des anderen und die Ursachen würdigen, welche jene Leidenschaften erzeugten. Das Sittengesetz ist daher dieses: handle so, daſs die andern Menschen, die,

obgleich nicht in derselben Lage sich befindend und dieselben Gefühle habend, doch beide zu erkennen vermögen, mit dir sympathisiren oder dein Betragen billigen können.

Richard Price (geb. zu Tynton 1723, gest. 1791) leitet das Sittliche und Unsittliche nicht, wie Schaftesbury, Hutcheson u. a., aus dem Gefühle, sondern aus der Vernunft ab. Das Gute und Böse sind einfache, absolute und unveränderliche Vernunftideen. Einzig ist es die ewige Wahrheit und Vernunft, welche Pflicht und Verbindlichkeit auferegt, nicht der bloſse Wille. Von den Ideen des Guten und Bösen sind die des Schönen und Häſslichen wesentlich verschieden; denn die letzteren bezeichnen Vergnügen oder Abscheu, die wir bei Handlungen empfinden, also keine reellen Eigenschaften der Handlungen selbst, sondern nur die subjektiven Wirkungen derselben. Die Vorschriften der Vernunft erhalten für den sinnlichen Menschen dadurch um so mehr Stärke, daſs das Gute und Rechte zugleich Gegenstand des Vergnügens ist; dadurch wird zugleich das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Vermögen unserer Natur erhalten. Die Bedingungen der Sittlichkeit sind Freiheit, Verständigkeit und Bewuſstseyn des Rechtthuns. Die Tugend hat die Bestimmung, die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen zu erhöhen, so wie das Laster dahin strebt, das Elend zu vergröſsern. Der Zustand der irdischen Dinge ist aber von der Art, daſs die Ereignisse oft ganz anders sind, als das Wesen der Tugend und des Lasters erfordert; daher diese Welt mehr eine Erziehungsschule zur Tugend, als ein Ort der Glückseligkeit ist, die Tugend mehr erweckend und übend, als belohnend.

Den englischen Moralisten folgte Garve.

(Vergl. ausser Garve's und Meiners Schriften *Schleiermacher's Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.*)

276.

Gleichfalls empirisch hatte sich die Philosophie in Frankreich gebildet; denn die neueren französischen Philosophen waren entweder Skeptiker, wie der große Litterator Peter Bayle (geb. zu Foix 1647, gest. 1706), oder entschiedene Empiriker, wie Jul. Offroy de la Mettrie (geboren zu St. Malo 1709, gest. 1751), Etienne Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble 1715, gest. 1780), der größtentheils dem lockeschen Systeme folgte, und Claude Adrien Helvetius (geb. zu Paris 1715, gest. 1771), der den Empirismus im Praktischen ausbildete.

Nach Helvetius werden die Ideen durch die Eindrücke der äußeren Gegenstände auf unsere Sinne erworben, und das Gedächtniß, das eine schwächere Fortsetzung des ersten Eindrucks ist, bewahrt sie auf. Die Gegenstände der Ideen stehen in verschiedenen Beziehungen auf uns und auf einander; der menschliche Geist erhebt sich zur Erkenntniß dieser Beziehungen, und darauf ist sein ganzes Vermögen eingeschränkt. Die Wahrnehmung der Beziehungen geschieht durch das Urtheilen, das sich auf die Empfindung gründet; denn alle Thätigkeit des Menschen läßt sich auf das Empfinden zurückführen. Die Materie ist nichts als eine Sammlung von Eigenschaften, die allen Körpern gemein sind; der Raum das bloße Nichts oder das Leere, in Verbindung mit dem Körperlichen gedacht, die Ausdehnung; das Unendliche bezeichnet nur die Abwesenheit der Schranken. Die Freiheit besteht in der willkührlichen Aeußerung der Fähigkeiten. Der Mensch strebt nach angenehmen Empfindungen und sinnlichem Vergnügen, alles Schmerzliche fliehend; denn alles bezieht sich auf die Empfindung und die von Natur uns eingepflanzte Selbstliebe. Darum

hat auch alles Handeln für den Menschen nur so viel Werth, als es nützt. Tugendhafte Handlungen sind daher diejenigen, die allgemein nützen und darum auch allgemein gebilligt werden. Der Egoismus ist folglich das Princip der Moral und der Politik.

Der gemeine Empirismus artete bei den auch die Philosophie zu einem leichten Spiele des Witzes herabsetzenden Franzosen oft in Atheismus aus.

277.

J. B. Robinet suchte in seinem Werke *de la nature* (Amsterd. 1761—68. 5. Th. 8.) eine bessere Theodicee zu begründen. In einer endlichen, folglich unvollkommnen Welt, ist das Böse nothwendig mit dem Guten verbunden; beide erzeugen durch ihr Gleichgewicht die Harmonie des Weltganzen. Alle Wesen erzeugen sich gleichförmig; denn alles bildet sich aus Grundkörpern oder Keimen, die in Verbindung mit anderen Körpern in verschiedene Zustände übergehen. Bei jeder Sensation unterscheidet man den Gegenstand, der auf das Organ einwirkt, das Organ, das den empfangenen Eindruck auf die Seele fortpflanzt, und die den Eindruck aufnehmende Seele. Der moralische Sinn ist den anderen Sinnen analog, wenn wir gleich das Organ desselben nicht genau angeben können; aber es scheint, daſs die Nervenfäden, welche durch die Gegenwart moralischer Objekte gereizt werden und sie in die Seele übertragen, in der organischen Anlage des Menschen in bestimmter Wechselwirkung mit den Nerven des Gesichts und Gehörs stehen. Der moralische Sinn ist eine Art von Empfindung und sein Gegenstand eben so empfindbar, als das Süſse, Weisse u. s. f. Bloſs in der Gesellschaft kann der moralische Sinn vervollkommnet, aber auch höchst verderbt werden.

In dem vierten Theile seines Werks, der Physik der Geister, nimmt er an, daſs die Seelen vom Anfange der Schöpfung in den organischen, menschlichen Keimen existirt haben. Geist und Körper stehen in Wechselwirkung, so aber, daſs der Geist auf den Körper nur zurückwirkt; denn selbst die willkührlichen Bewegungen des Körpers haben ihren Grund in dem organischen Spiele der Maschine. Der Geist kann ferner, mit dem Körper verbunden, nur durch dessen Dazwischenkunft wirken; er denkt, will und empfindet nur mit Hülfe der Sinne. Das Bewuſstseyn der Thätigkeit hat er nur durch die Neigungen und Abneigungen, welche die äuſsern Gegenstände in ihm erwecken.

Das Unendliche läſst sich auch nicht einmal analog nach dem Endlichen beurtheilen; darum ist das göttliche Wesen für uns schlechthin unbegreiflich. Die gewöhnliche Vorstellungsart von Gott ist ein spiritualistischer Anthropomorphismus; selbst das Attribut der Vollkommenheit ist dem göttlichen Wesen nicht angemessen. Eben so ist uns das Wesen des Geistes unbekannt, und der ganze Spiritualismus kömmt auf eine Negation zurück; denn er sagt aus, daſs der Geist ein unkörperliches Wesen sei.

Alle Naturereignisse lassen sich auf einen einzigen Act zurückführen, alle Phänomene auf Eins, alle Wesen auf Ein Urbild. Dem Gesetze der Stetigkeit zu Folge machen die Naturdinge Eine Classe aus, ohne Unterschied der besondern Naturreiche. Es giebt bloſs organische Materie, die aus Samen und Keimen besteht und die ihr wesentliche Eigenschaft der Organisation besitzt, als das Princip aller den Substanzen gemeinschaftlichen Vermögen sich zu ernähren, zu wachsen und gleiches zu erzeugen; darum ist die Materie auch wesentlich animalisch.

278.

Charles de Bonnet (geb. zu Geneve 1720, gest. 1793,) war gleichfalls Empiriker, zum Materialismus sich hinneigend. Die Sinne sind die eine, erste Quelle unsrer Vorstellungen. Die Sensationen sind stets mit dem Bewufstseyn verbunden, dafs es unsere Seele ist, die empfindet; dieses Bewufstseyn ist das Gefühl der Existenz. Die Gegenstände oder die von ihnen ausgehenden Körperchen wirken durch den Eindruck auf die Sinne, dem Sinnesorgane eine Erschütterung mittheilend, die sich in das Gehirn fortpflanzt. So empfängt die Seele Sensationen, ohne dafs der Philosoph erklären kann, wie durch die Bewegung eines Nerven in der Seele eine Idee entspringen kann. Die andere Quelle unserer Ideen ist die Reflexion, die durch Verbindung und Trennung der Vorstellungen mit ihren Merkmalen zu den abstracten Begriffen gelangt. Die Empfindung, die wir von uns selbst haben, ist immer einfach und untheilbar; daraus folgt, dafs wir nicht blofse Materie sind, sondern ein immaterielles Wesen in uns ist, das der Schöpfer mit einem organisirten Körper verbunden hat; darum haben wir auch nur durch Vermittelung des Körpers Ideen. Die Offenbarung lehrt, dafs die Seele ewig mit Materie vereint bleiben, der Mensch also ewig aus Leib und Seele bestehen wird. Die Seele kann daher auch nie als reiner Geist handeln, sondern so wie sie im Vorstellen durch die Sinneneindrücke bestimmt wird, so wirkt sie als Thätigkeit auf die Sinne wieder zurück; zwar wirkt sie nicht, wie der Körper, doch ist der Effect ihrer Thätigkeit dem der körperlichen Einwirkung entsprechend. Die Wiederhohlung der Vorstellungen ohne Dazwischenkunft der Gegenstände ist Product der Imagination und des Gedächtnisses; da nun die Ideen durch die Erschüt-

terung gewisser Fibern des Gehirns vermittelst eines Sinneneindrucks hervorgebracht werden, so ist die Wiederhohlung der Ideen nichts anderes, als eine Erneuerung dieser Erschütterung. Jede empfindende Fiber kann als ein sehr kleines Organ angesehen werden, oder als eine kleine Maschine, welche die Thätigkeit der Objekte auf den ihr eigenthümlichen Ton stimmt. Das Spiel und der Effect der Fibern gründet sich im Wesentlichen auf ihre ursprüngliche Structur, diese wiederum auf die natürliche Verbindung der Elemente. Die Elemente sind nicht einfache Körper, sondern kleine Bestandtheile einer kleinen Maschine, welche den Eindruck eines Dinges aufzunehmen, der Seele mitzutheilen und ihn wieder hervorzubringen vermag. Die Folge der Ideen ist im Gehirn eine Kette von Fibern und Fiberchen, bei welcher sich die Bewegung der Ausbreitung nach in einer um so sicherern Ordnung fortpflanzt, je sicherer das Gedächtnifs ist.

Der Wille setzt ein Motiv voraus; denn er hat immer einen Gegenstand, und nie ist er ohne Grund; der vollkommne Wille besteht daher in der Vernünftigkeit der Motive. Das, was den Willen realisirt, ist die Freiheit. Die Seele bestimmt sich selbst nach der Vorstellung der Motive; sie bestimmt sich aber nur zu dem, was ihr für die jedesmalige Lage das angemessenste ist; dieses bezweckt ihre eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit; darum ist die Selbstliebe Eins mit der Liebe zur Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Alle Wesen der Natur stehen durch ihre verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse in der engsten Verbindung mit einander, und wirken zu Einem Zwecke. Die unbekannte Ursache der Erscheinungen mufs durch irgend eine geheime Beziehung mit dem Bekannten zusammenhängen,

und an der Reihe der Thatsachen mufs es möglich seyn zu ihr aufzusteigen. Der Keim entwickelt sich durch die Befruchtung, indem er fremde Materie empfängt, die sich mit seiner Substanz verbindet, und ihn nährt, dafs er wächst. Die Präexistenz organisirter Keime beweist sich durch die Erfahrung; aus ihr folgt, dafs auch das die Keime beseelende Princip präexistire. Die unendlichen Metamorphosen, deren die Wesen fähig sind, setzen ein künftiges, neues Leben voraus.

Nichts zeugt mehr für das Daseyn eines höchsten Geistes, als die unendlichen und unzertrennlichen Beziehungen und Verbindungen aller Theile der Erde unter einander, die so innig sind, dafs alle zusammen Eine grofse Maschine ausmachen; und diese Maschine ist selbst wieder nur ein kleines Rad in der unermefslichen Maschine des Universums.

279.

Einen fast sophistischen Charakter nahm dieser Empirismus bei den französischen Encyklopädisten an, welche in dem Bestreben, die Fesseln der Denkfreiheit zu zerbrechen, Vorurtheile und Aberglauben zu vertilgen und die Aufklärung zu verbreiten, bald dahin ausschweiften, alles Positive niederzureissen, und Sittlichkeit und Religion zu untergraben.

Auch hier hatte der Geist des Zeitalters den entschiedensten Einflufs auf die Philosophie, und diese wirkte wieder auf jenen zurück, ihn nicht blofs nährend, sondern auch befestigend und allgemein verbreitend. Bei der Sittenlosigkeit und Frivolität des französischen Hofs und Volkes im 18ten Jahrhunderte konnte nehmlich keine andere Philosophie herrschend werden, als eine solche, die alle Schranken niederrifs, und das als philoso-

phische Wahrheit zu lehren sich erfrechte, was damals fast allgemeine Lebensmaxime war. Und was diese Sophistik, wie jene des Alterthums (§. 83), noch erhöhte, war das eitle Streben zu glänzen und das Haschen nach dem Neuen, Auffallenden und Blendenden.

An der Spitze dieser Encyklopädisten standen Denis Diderot (geb. zu Langres 1713, gest. 1784) und der Mathematiker Jean le Rond d'Alembert (geb. zu Paris 1717, gest. 1783); mit ihnen wetteiferten Helvetius, Mirabaud, Maupertuis, d'Argens, Voltaire u. a. Die Grundsätze, die in der Encyklopädie nur stückweise und verdeckt ausgesprochen sind, trägt das Système de la nature (Lond. 1770. 8.) vollständig vor. Nach diesem ist nichts anderes, als die Natur (die Materie und die Bewegung) reell; aus ihr lassen sich alle Erscheinungen der Welt, selbst das Leben und Denken, erklären. Die Seele ist nichts anderes, als das Gehirn, Freiheit und Unsterblichkeit eine Chimäre und Gott ein Erzeugnifs des Aberglaubens. Dem Gemüthe und der Gesinnung nach war dem kalten, witzelnden Spötter Voltaire der edelsinnige Jean Jacques Rousseau (geb. zu Genf 1712, gest. 1778) entgegengesetzt, der jedoch nicht frei war von dem Streben, durch Paradoxieen zu glänzen, und der durch seine Declamationen über Gegenstände der Moral der guten Sache vielleicht mehr schadete, als nützte.

280.

Der Empirismus vernichtete sich endlich selbst als empirischer Skepticismus dadurch, dafs er die Vorstellung durch den äufsern Eindruck bestimmt seyn liefs, und gleichwohl das Daseyn objektiver, den Eindrücken entsprechender Dinge bezweifelte; denn dieses sagt nichts anderes, als dafs alle

empirische Vorstellung ungewifs ist und keine Wahrheit gewähren kann.

David Hume (geb. zu Edinburgh 1711, gest. 1776), als Mensch und Historiker gleich ausgezeichnet, ist der Vater der neueren, rationellen Skepsis.

Alle Vorstellungen sind entweder Ideen oder Eindrücke (Sensationen und innere Triebe); letztere unterscheiden sich von den Ideen durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit. Alle Ideen sind Copieen der Eindrücke; darum giebt es keine angebornen Ideen, aber angeborne Eindrücke, wenn man ursprüngliche, von nichts höherem abzuleitende Vorstellungen darunter versteht. Die Ideen verbinden sich nach ihrer Aehnlichkeit, nach Raum und Zeit, und nach Ursache und Wirkung, aber nicht durch apriorische Schlüsse, sondern nach der Erfahrung, die uns die Dinge in solchen Verbindungen zeigt; und der Grund, dafs wir dieses aus der Erfahrung folgern, liegt in der Gewohnheit. Eben so stammen die Begriffe Kraft, Causalitätsverhältnifs u. a. aus der Erfahrung; denn der Begriff einer nothwendigen Verbindung unter den Erscheinungen und Begebenheiten entsteht erst durch die Wahrnehmung ähnlicher Erscheinungen, die stets mit einander verbunden waren. Nach der Erfahrung und Sinnenwahrnehmung glauben wir an Dinge aufser uns; gleichwohl sind die Sinne täuschend, und nur die Vorstellungen der Dinge sind uns gegenwärtig, nicht die Dinge selbst. Eben so werden die Begriffe von Raum und Zeit, welche dem gemeinen Menschenverstande klar sind, durch die philosophische Untersuchung zweifelhaft; denn der Raum ist in das Unendliche theilbar, und doch im Punkte und in der Linie endlich; die Zeit begreift eine unendliche Zahl von Zeittheilen in sich, deren einer den andern aufnimmt

und gleichsam verschlingt. Die Vernunft begreift es nicht, und kann es doch auch nicht widerlegen. Ferner entspringt der Begriff der Causalität aus der Gewohnheit und dem Instincte; auch hierdurch wird der Skepticismus bestätigt, weil es sich zeigt, daſs selbst der Instinct täuscht.

Ungewiſs ist das Daseyn eines göttlichen Wesens, weil wir von unsern Handlungen und Zwecken nicht auf die Bestimmungen eines höheren, von uns ganz verschiedenen Wesens schlieſsen können. Auch läſst sich aus der Wirkung die Ursache gar nicht erkennen; denn von einem Dinge läſst sich auf das andere nur dann schlieſsen, wenn beide stets mit einander verbunden sind; folglich können wir das Wesen der Gottheit aus der Natur der Dinge nicht einsehen. Eben so ungewiſs ist eine moralische Vergeltung der freien Handlungen des Menschen in einem künftigen Leben; denn sie ist nichts, als eine religiöse Hypothese. Auch die Unsterblichkeit der Seele unterliegt groſsem Zweifel; denn die Fortdauer der Seele könnte als Thatsache nur durch Gründe bewiesen werden, die aus der Analogie der Natur hergenommen wären; aber die Analogie der Natur ist jenem Glauben gerade widersprechend. Zwei so innig verbundene Dinge nehmlich, wie der Körper und die Seele, können nur mit einander zerstört werden; die Sterblichkeit der thierischen Seelen läſst ferner die der menschlichen wegen der Gleichheit beider vermuthen; nichts in der Welt ist ewig; wir können uns auch nicht einmal einen Begriff machen von dem Zustande der Seele nach dem Tode; endlich stimmt der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gar nicht mit dem Instincte oder der natürlichen Vorstellungsart des Menschen zusammen; denn wenige aufgeklärte Menschen glauben in der That an die Unsterblichkeit der Seele. Der Selbstmord

ist weder eine Pflichtverletzung gegen Gott, noch gegen andere, noch gegen uns selbst; denn der Selbstmörder verletzt nicht die Ordnung des Ganzen dadurch, daſs er sich der Freiheit bedient, seine Kraft und Thätigkeit nach Selbstbestimmung zu gebrauchen; der Selbstmörder verletzt sich selbst nicht, weil er sich von der Bürde des Lebens befreit, das für ihn keinen Werth mehr hat; endlich verletzt er auch nicht die Rechte der Gesellschaft, weil er nur aufhört, in ihr zu wirken.

Die Sittlichkeit gründet sich nicht auf die Vernunft, weil diese, ein unthätiges Princip, entweder mit bloſsen Ideen, oder mit Dingen und deren Verhältnissen beschäftigt ist; daher sie entweder gar nicht auf die Handlungen einwirkt, oder doch den Willen nicht unmittelbar bestimmt. Das Princip der Sittlichkeit kann auch nicht in der Selbstliebe gesucht werden; denn dieser widersprechen andere eben so mächtige Neigungen, als Groſsmuth, Liebe, Wohlwollen u. s. f. Die moralischen Urtheile können keine Ideen seyn, weil die Vernunft, das Vermögen der Ideen, nicht das Princip der Sittlichkeit seyn kann; folglich sind sie Eindrücke, und gründen sich auf ein angebornes, moralisches Gefühl, das dem Gefühle des Schönen und Harmonischen analog ist; denn das moralische Urtheil bestimmt die Tugend als absoluten Zweck, als ein um seiner selbst willen begehrungswerthes, durch sich selbst Befriedigung gewährendes Gut. Alle freien Handlungen sind tugendhaft oder lasterhaft, die dem moralischen Sinne ein unmittelbares Wohlgefallen oder Miſsfallen erwecken. Was nun dem moralischen Sinne Befriedigung und Wohlgefallen gewährt, ist nichts anderes, als Wohlthätigkeit, deren Quelle das Wohlwollen ist; es ist daher keine Handlung moralisch gut oder böse, wenn sie sich nicht auf andere ver-

nünftige Wesen bezieht. Das moralische Gefühl wird geleitet und verstärkt durch Ehrgefühl, Dankbarkeit und Mitleiden.

Ein Grundtrieb zur Religiosität läfst sich im Menschen nicht aufzeigen; vielmehr entspringt alle Religion aus gewissen secundären Principien, die, durch verschiedene Ursachen und Umstände verändert und modificirt, die Mannichfaltigkeit von Religionen bei den verschiedenen Völkern erzeugen. Zwar ist die Religion dem Menschengeschlechte nicht ganz entbehrlich; doch erheben sich unauflösliche Zweifel gegen sie, wenn man ihre Ursachen und Wirkungen betrachtet; und der Gläubige selbst bildet sich eigentlich nur ein, mehr zu glauben, als der Zweifler.

(Vergl. Stäudlin's *Geschichte und Geist des Skepticismus,* Bd. II.)

281.

Hume's Skepticismus fand mehr Gegner, als Anhänger. Unter den ersteren machten sich die Schotten Thomas Reid (geb. 1740, gest. 1796), James Beattie (geb. 1735, gest. 1803) und Thomas Oswald berühmt.

Reid nahm gewisse, von der Erfahrung unabhängige Grundwahrheiten in der menschlichen Seele an, welche die Urtheile des Verstandes gleichsam instinctartig bestimmten. Ihr Inbegriff ist der gemeine Menschenverstand. Sie selbst sind als Grundwahrheiten keinem bestehenden Zweifel unterworfen, und bestimmen das Wahre und Falsche in allen Behauptungen; was ihnen widerspricht, ist nicht nur falsch, sondern erscheint auch als lächerlich. Die Grundwahrheiten selbst können als solche nicht unmittelbar bewiesen werden, mittelbar aber dadurch, dafs alles ihnen entgegengesetzte eine offenbare Ungereimtheit ist. Sie sind theils zufällige, theils nothwendige Grund-

sätze. Zu den ersteren gehören diese, dafs alles im Bewufstseyn wahrgenommene wirklich ist; dafs alle Gedanken und Empfindungen einem Subjekte, dem Ich oder der Seele, angehören; alles, dessen wir uns deutlich erinnern, ist wirklich gewesen; soweit das Bewufstseyn und die Erinnerung zurückgehen, bin ich stets dasselbe Subjekt gewesen; die Dinge, die wir mit den Sinnen deutlich wahrnehmen, sind wirklich ausser uns, mit den Eigenschaften versehen, die wir an ihnen erkennen. Nothwendige Grundsätze sind diese: es giebt (geistige und körperliche) Subjekte oder Substanzen, denen die an ihnen wahrgenommenen Eigenschaften wirklich zukommen; alles wirkliche hat eine Ursache, und was die Merkmale der Verständigkeit an sich trägt, setzt eine verständige Ursache voraus. Denn das vernünftige Wesen handelt nach verständigen Principien, und zwar sind die moralischen Zwecke der Handlung doppelt: objektiv die Vollkommenheit des Ganzen, subjektiv die eigne Pflicht.

Beattie, mehr persönlicher Gegner Hume's, nahm Reid's gemeinen Menschenverstand als Princip der Erkenntnifs an, legte aber dem Zeugnisse der Sinne gleiche Gewifsheit mit irgend einer Demonstration bei; nur da trügen die Sinne, wo die Organe verderbt sind oder die Objekte durch verfälschende Media sich darstellen. Der gemeine Menschenverstand ist auch die Quelle aller Moralität und Religion; denn alles Moralische beruht auf dem inneren Gefühle.

Oswald suchte durch den gemeinen Menschenverstand die Religion zu vertheidigen. Die Existenz des göttlichen Wesens mufs schlechthin als Thatsache geglaubt werden, die über alles Räsonnement und allen Zweifel erhaben ist. Dem Menschen von gesundem Verstande wird die Har-

monie des Universums die Eigenschaften Gottes darthun, und so lange er nicht entscheidende Gründe für das Daseyn mehrerer Götter hat, wird er nur an Einen Gott glauben.

282.

Den Materialismus und Empirismus unternahm gegen den humischen Skepticismus, so wie gegen den als Princip angenommenen gemeinen Menschenverstand Joseph Priestley (geb. 1733, gest. 1804) zu vertheidigen, vorzüglich nach den Modificationen des locke'schen Empirismus, die David Hartley (gest. 1757) gemacht hatte.

Nach Hartley sind die weisse, markartige Substanz des Gehirns, das Rücken- und Nervenmark die Werkzeuge der Sensation und Bewegung. Die Eindrücke der Objekte verursachen zuerst in den Nerven, die sie zunächst treffen, und dann im Gehirne Schwingungen der unendlich kleinen Marktheilchen. Oft wiederhohlt lassen die Sensationen Spuren oder Bilder zurück: die Ideen der Sensationen. Die Sensationen werden erregt, fortgepflanzt und erhalten theils durch den Aether, eine sehr subtile, elastische Flüssigkeit, theils durch die Gleichförmigkeit, den Zusammenhang und die thätigen Kräfte der Marksubstanz des Gehirns, des Rückgrates und der Nerven. Jeder Veränderung der Marksubstanz entspricht eine Veränderung unserer Ideen. Die Aeußerungen der Willenskräfte des Menschen werden durch das mechanisch wirkende Gesetz der Ideenassociation bewirkt. Das moralische Gefühl ist daher nichts ursprüngliches, sondern etwas durch die Erfahrung erworbenes.

Nach Priestley ist der Mensch ein Wesen von einartiger Zusammensetzung; denn alle geistigen Kräfte mit dem Empfindungsvermögen sind nichts anderes, als das nothwendige oder zufällige

Resultat der organischen Structur des Gehirns. Darum stirbt auch der ganze Mensch. Die Materie hat eigenthümliche Kräfte, vornehmlich die der Anziehung, der Abstoſsung und der Ausdehnung. Mit der Entwickelung des Gehirns zur Reife entwickeln sich auch die Seelenkräfte, und mit jenem sinken sie. Daſs sich alles Geistige auf das Materielle gründet, lehrt die Erfahrung; denn alle Ideen verdanken entweder unmittelbar den körperlichen Sinnen ihren Ursprung, oder stammen aus Sensationen. Der Materialismus überhebt uns auch vieler schwierigen Fragen, welche die geoffenbarte Religion herbeiführt.

Zweite Epoche
der neueren Philosophie:
Idealismus.

283.

Während in England und Frankreich der Empirismus zum Materialismus und Naturalismus herabgesunken war, lebte in Deutschland die Philosophie als Idealismus im Gegensatze gegen den Realismus und Empirismus wieder auf. Denn den deutschen Denker bewahrte das reine Gemüth und der wahrhafte, nach Gründlichkeit strebende Forschungsgeist vor den Einseitigkeiten der Ausländer. Auch war der Mann, dem die Philosophie ihre Erhebung aus dem Empirismus verdankte, so genialisch, zugleich so universell und gründlich gebildet, daſs er allein in vielen Wissenschaften so viel geleistet hat, als sonst in einer einzelnen ein Einziger zu leisten vermag. Diese ewige Zierde der deutschen Nation war Gottfried Wilhelm Leibnitz, der Vater des neueren Idealismus, der

Gründer der deutschen Philosophie, geb. zu Leipzig 1646, gest. 1716.

284.

Aus dem Daseyn zusammengesetzter Substanzen folgt die Existenz einfacher, für sich bestehender; denn das Zusammengesetzte kann nichts anderes seyn, als eine Verbindung des Einfachen. Die einfachen Substanzen sind die letzten, untheilbaren, reellen Einheiten und Principien alles Zusammengesetzten: Monaden; ohne Anfang und Untergang; denn nur das Zusammengesetzte entsteht und vergeht; ohne Veränderung, weil weder eine Substanz, noch ein Accidenz in sie eindringen kann. Doch müssen sie gewisse Bestimmungen haben, weil sie Realitäten sind und jede Monade von der andern verschieden ist, dem Grundsatze zu Folge, dafs es nicht zwei vollkommen identische Dinge geben kann (principium indiscernibilium). Die beiden Grundbestimmungen der erschaffenen Monaden, wodurch ihre Veränderungen gesetzt werden, sind der Trieb und die Vorstellung (appetitus und perceptio). Jener ist das innere Princip der Thätigkeit, das Streben nach Vorstellung; denn die Veränderungen der Monaden sind, da nichts von aussen sie bestimmen kann, durch ihre eigene Lebenskraft bedingt (als geistige Automate); die Vorstellung ist der Wechsel der Affectionen und Relationen, die Vielheit in der Einheit der Monade. Ist die Vorstellung mit Bewufstseyn verbunden, so ist sie Erkenntnifs (apperceptio). Daher giebt es zwei Gattungen von Monaden, dunkel (unbewufst) vorstellende, und deutlich (mit Bewufstseyn) vorstellende; jene sind die sogenannten leblosen Dinge, diese die lebendigen u. vernünftigen Wesen. Letztere unterscheiden sich, wie der Mensch von der Gottheit, nur durch die höhere Vollkommenheit. Der

allgemeine Zustand der Monaden ist der Wechsel der Vorstellung ohne Bewuſstseyn und Erkenntniſs; durch das Gedächtniſs erhält die Seele ein Bewuſstseyn der Folge ihrer Vorstellungen; zur Erkenntniſs ihrer selbst, zum Begriffe ewiger und nothwendiger Wahrheiten und zur Idee des göttlichen Wesens gelangt sie erst durch die Vernunft; diese unterscheidet den Menschen vom Thiere und macht ihn der wissenschaftlichen Erkenntniſs fähig.

Alles höhere Erkennen und Schlieſsen gründet sich auf den Satz des Widerspruchs, der das als falsch darstellt, was einen Widerspruch enthält, und auf den Satz vom zureichenden Grunde, welchem zu Folge nichts wirklich und wahr ist, wenn es nicht einen zureichenden Grund seines Seyns und seiner Wahrheit hat. Der zureichende Grund ewiger Wahrheiten wird durch Analyse gefunden, indem wir sie in einfachere Begriffe auflösen, bis wir zu den letzten Grundbegriffen gelangen, die nicht weiter aufgelöſst und bewiesen werden können, weil sie keines Beweises bedürfen. Aber auch alles Zufällige im Universum muſs seinen zureichenden Grund haben; denn es kann keine unendliche Reihe von Zufälligkeiten angenommen werden, weil sich die Vernunft im Unendlichen verliert. Folglich muſs es eine Substanz als den letzten zureichenden Grund aller Dinge und ihrer Verknüpfung im Universum geben. Diese ist Gott.

285.

Gott, der höchste, einzige und allgemeine Grund aller Dinge, ist unbedingt und unbeschränkt, die absolute, unendliche Vollkommenheit und die Quelle aller Vollkommenheit für die endlichen Wesen, deren Unvollkommenheit nur auf ihre eigne Natur sich gründet. Gott, das Princip alles Seyen-

den, ist auch der Quell alles Möglichen; folglich ist die göttliche Vernunft der Grund aller Ideen und Wahrheiten. Aus der unbedingten und vollkommnen Möglichkeit seines Wesens fliefst seine nothwendige Wirklichkeit. Gott ist die Urmonas, die alle erschaffenen Monaden hervorgebracht hat; die Schöpfung der Monaden ist eine Ausstrahlung aus der Gottheit. Ihrem Seyn nach durch Gott gesetzt sind sie auch im Handeln nicht allein von seiner Vernunft, sondern auch von seinem Willen abhängig; denn alles ist durch Gottes Freiheit geschaffen, alles wird von ihm erhalten. Die Erhaltung ist gleichsam eine ununterbrochene Schöpfung, so wie der Strahl ununterbrochen von der Sonne ausgeht, obgleich die Dinge weder aus dem Wesen Gottes, noch auf nothwendige Weise ausfliessen. Gottes Allmacht ist das Princip aller Dinge, seine Erkenntnifs begreift die Ideen, als die Urbilder der Dinge, in sich, und sein Wille bewirkt die Veränderungen und die Schöpfung der endlichen Dinge nach dem Principe des Besten. Diese Eigenschaften sind in Gott absolut, unendlich und vollkommen, in den erschaffenen Monaden aber sind sie nach dem Grade der Vollkommenheit, den diese haben, mehr oder weniger beschränkt.

Ein Ding ist vollkommner, als das andere, wenn wir in ihm etwas wahrnehmen, das als der Grund der zufälligen Veränderungen in dem anderen betrachtet werden kann, d. h., wenn es auf dasselbe einwirkt. Einfache Substanzen nun können nicht auf einander einwirken; denn die Monade ist nicht von aussen bestimmbar; folglich mufs die gegenseitige Einwirkung der Monaden ursprünglich schon bestimmt, d. i., von Gott bei der Schöpfung angeordnet seyn. Das wechselseitige Thun und Leiden der Monaden, so wie die Uebereinstimmung der Seele und des Körpers in den

Finalursachen der ersteren und den bewirkenden des letzteren, gründet sich daher auf die prästabilirte Harmonie der Dinge.

286.

Dieser Harmonie zu Folge stehen auch alle Monaden so in gegenseitiger Beziehung auf einander, dafs jede die Verhältnisse aller übrigen ausdrückt, folglich ein Spiegel des Universums ist. So besteht bei der möglichstgröfsten Harmonie zugleich die möglichstgröfste Mannichfaltigkeit der Dinge. Jede Monade hat das dunkle Streben nach dem Unendlichen, aber ihre Erkenntnifs ist beschränkt, weil sie sich nur auf einen kleinen Theil der Dinge in der Welt erstreckt. Die Seele kann nur in sich selbst dasjenige erkennen, was zur deutlichen Vorstellung in ihr gelangt ist; denn ihre gesammten Vorstellungen kann sie nicht auf einmal erkennen, weil sie unendlich sind. Wenn gleich also jede Monade das ganze Universum sich vorstellt, so ist ihr doch die Vorstellung des mit ihr verbundenen Körpers, dessen Kraft sie ist, viel deutlicher. Alles im Universum ist erfüllt, und die Materie steht in innigster Verbindung, so dafs jede Bewegung eines Körpers auf die andere nach Verhältnifs der Entfernung einwirkt. Daher drückt der Körper das ganze Universum aus, und die Seele, den Körper sich vorstellend, der in nächster Beziehung auf sie steht, stellt sich das ganze Universum vor. Die Einheit der Seele und des Körpers heifst Thier. Der Körper des Thiers ist immer organisch; denn die Monade ist der Spiegel des Universums, und weil in diesem die vollkommenste Harmonie herrscht, so mufs gleiche Harmonie auch in den vorstellenden, so wie in den körperlichen Wesen seyn. Jeder organische Körper ist gleichsam eine göttliche Maschine oder ein natürliches Automat, alle künstlichen Auto-

mate unendlich übertreffend; denn jeder Theil der Materie ist unendlich, mit unendlichen Kräften erfüllt; daher auch im kleinsten Theile der Materie eine Welt von lebendigen Geschöpfen, von Seelen, Kräften u. s. w. ist. Alles ist sonach voll Leben und Thätigkeit, nichts unfruchtbar, todt oder chaotisch und verworren. Alle Körper sind in einem beständigen Flusse, so daſs ununterbrochen neue Theile hinzukommen und andere abgehen. Nichts entsteht und vergeht im eigentlichen Verstande, sondern die Erzeugung ist Entwickelung und Verbindung, der so genannte Tod Trennung oder Verminderung. Der Körper des Thiers, wie seine Seele, ist vor der Empfängniſs präformirt; die Empfängniſs veranlaſst eine bloſse Umbildung.

Die Möglichkeit der Dinge in den göttlichen Ideen ist unendlich; von allen möglichen Dingen kann aber nur eines existiren; folglich muſs ein zureichender Grund da seyn, warum Gott unter allen möglichen Dingen gerade das eine und kein anderes wirklich werden lieſs. Der Grund der Auswahl kann nur die Vollkommenheit seyn; darum existirt immer nur das Bessere, welches Gott durch seine Weisheit erkennt, durch seine Güte will und durch seine Allmacht verwirklicht; Gott hat darum auch von allen möglichen Welten die beste gewählt und erschaffen (Optimismus).

287.

Die gewöhnlichen, bloſs empfindenden Seelen werden dadurch, daſs sie durch die Empfängniſs zur menschlichen Natur gelangen, zum Range der vernünftigen Seelen oder der Geister erhoben. Die Seelen sind Spiegel des Universums, die Geister Ebenbilder der Gottheit, des Urhebers der Welt, darum vermögend, das System des Universums zu erkennen und es durch ihren Antheil an der gött-

lichen Architektonik nachzuahmen; denn jeder Geist ist ein Gott in seiner Sphäre. Daher sind auch die Geister einer höheren Gemeinschaft mit Gott fähig, und Gott ist nicht allein ihr Urheber, sondern auch ihr Vater und Herrscher. Alle Geister machen demnach einen göttlichen Staat aus, das vollkommenste aller Reiche: die moralische Welt, welche die höchste Güte des göttlichen Wesens offenbart, so wie die natürliche Welt seine Macht und Herrlichkeit verkündet. Vermöge der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem moralischen Gnadenreiche führt die Natur selbst zur Gnade hin, und die Erde wird zerstört und wieder verjüngt, je nachdem die Geisterwelt Strafe oder Belohnung bestimmt. So ist Gott Architekt der Natur und zugleich Gesetzgeber des moralischen Reichs. Darum bleibt im Reiche Gottes keine gute Handlung ohne Vergeltung und keine böse ohne Strafe; alles bezweckt die Wohlfahrt und die Glückseligkeit der Guten.

Weisheit oder Erkenntniſs des Wahren ist die Vollkommenheit des Verstandes, Güte oder das Streben nach dem Guten die Vollkommenheit des Willens. Der Wille ist frei, wenn eine willkührliche Handlung aus der Selbstbestimmung und Ueberlegung des Handelnden entspringt. Die Freiheit schlieſst die metaphysische Nothwendigkeit aus, deren Gegentheil das Unmögliche ist, nicht aber die moralische, deren Gegensatz das Zweckwidrige ist; denn die Zweckmäſsigkeit des Handelns ist der Freiheit so wenig entgegen, daſs sie ihr vielmehr erst ihre Vollkommenheit ertheilt. Der Wille Gottes ist vorhergehend (antecedens): nur nach dem Guten strebend und das Böse entfernend, und nachfolgend, als Rathschluſs. Der letztere flieſst aus der Vereinigung aller vorhergehenden Willensbestimmungen, und erstrebt, wenn

die Effecte aller zugleich nicht möglich sind, den möglichstgröfsten Effect, den die Weisheit und Macht Gottes behaupten kann. Ferner ist der Wille productiv, in Beziehung auf die eignen Thätigkeiten des Handelnden, und zulassend, in Rücksicht auf die Thätigkeiten anderer.

Das höchste Gut ist Gott; die Wege zu ihm sind Weisheit und Liebe. Gott, die höchste Güte und Weisheit, theilt uns, wenn wir weise sind und ihn lieben, seine Glückseligkeit mit und macht uns selbst dadurch glückselig. Weisheit ist das Princip aller Tugend und Rechtlichkeit. Letztere hat drei Grade; denn es giebt ein äusseres (strenges) Recht: vergeltende Gerechtigkeit; ein inneres, auf Liebe und Billigkeit sich gründendes: austheilende Gerechtigkeit, und ein unbedingtes Recht: Frömmigkeit und Rechtschaffenheit. Daraus fliessen die ethischen Grundsätze: beleidige niemanden; gieb jedem das Seine; handle rechtschaffen und fromm.

288.

Das Böse, metaphysich betrachtet, ist die nothwendige Beschränkung der endlichen Wesen; alle Beschränkung aber ist negativ, also im strengsten Verstande ohne wirkliche Ursache; denn zwei Realitäten können als solche sich nicht widerstreiten; das Gute aber ist positiv und real; daher die Gottheit eigentlich keiner Rechtfertigung bedarf. Physisch angesehen ist das Uebel ein Leiden der empfindenden Substanzen, und moralisch betrachtet das Werk der freien, vernünftigen Wesen, die Sünde. Die beiden letzteren Arten des Bösen waren an sich in der Welt nicht nothwendig; aber wegen der Existenz des metaphysischen Uebels möglich, und um des gröfseren Guten willen mufste das kleinere Uebel zugelassen werden, wenn gleich die Gottheit dieses bei der Weltschöpfung weder vor-

herbestimmt, noch gebilligt hat. Auch die beste Welt kann als Inbegriff endlicher Wesen nicht ohne Mangel und Unvollkommenheit gedacht werden; doch hat jedes erschaffene Wesen den höchsten Grad der Güte und Glückseligkeit, dessen es seiner Natur und seinem Verhältnisse zum Universum nach fähig ist. Eben so ist die Verknüpfung der Dinge im Universum die möglichstbeste. Darum dient in der Welt das physische und moralische Uebel, welches Folge des metaphysischen ist, zum Wohle des Ganzen und ist Mittel zum Guten. Gott ist also nicht erste Ursache des Bösen, sondern einzig Urheber des Guten: er selbst wollte nur das Gute, das Böse erfolgte aus der nothwendigen Unvollkommenheit der Geschöpfe; also nicht der vorhergehende (reine), sondern der nachfolgende Wille Gottes ist die Quelle des Uebels.

Das moralische Uebel hat seinen Grund in der Freiheit des Menschen, welche ihm selbst des grösseren Guten wegen verliehen ist; denn sie macht ihn der Zurechnung des Verdienstes, folglich einer durch Freithätigkeit zu erwerbenden Glückseligkeit fähig. Weder blinde Nothwendigkeit, noch gleichgültige Willkühr ist das Princip des sittlichen Handelns, sondern der Mensch handelt frei, wenn er unter mehreren physisch möglichen Handlungen diejenige wählt, die ihm als die zweckmäſsigste erscheint. Die Auswahl einer solchen Handlung hat zwar wiederum einen höheren Bestimmungsgrund; dieser zwingt aber nicht, sondern motivirt nur, so daſs sich der Mensch mit Freiheit zur Handlung bestimmt. Der Mensch muſs, da er das Zukünftige nicht erkennt, nach der Ueberlegung seiner Vernunft handeln; daher die Belohnung und Bestrafung seines freien Handelns als Mittel zum Guten. Die göttliche Allwissenheit hebt die Freiheit des Menschen nicht auf; denn

wenn gleich Gott alles Mögliche und Zukünftige, folglich auch die Handlungen des Menschen erkennt, so werden diese doch dadurch nicht nothwendig bestimmt. Daher kann auch das moralisch Böse der Gottheit nicht zugeschrieben werden; denn mit der dem Menschen eines höheren Gutes wegen verliehenen Freiheit war die Möglichkeit des Bösen unvermeidlich gesetzt. Ueberdieſs hat Gott mannichfaltige Mittel gewählt, um den Menschen vom Bösen abzuziehen und das Böse selbst zum Guten zu wenden.

Es giebt Wahrheiten, deren Gegentheil schlechthin unmöglich ist, und solche, deren Nothwendigkeit sich nur auf die von Gott einmal gewählte Ordnung der Dinge gründet. Die letzteren können durch ein Wunder aufgehoben werden, wenn ihre Bedingung aufgehoben wird; den ersteren aber kann keine geoffenbarte Wahrheit widersprechen; hier kann der Glaube nie mit der Vernunft im Widerspruche stehen. Der Widerstreit zwischen geoffenbarten und philosophischen Wahrheiten kann sich daher nur auf solche Gegenstände beziehen, deren physische oder moralische Nothwendigkeit Gott durch Entfernung ihrer Bedingung aufheben kann. Die Mysterien können erklärt, aber nicht begriffen werden; die Vernunft kann sie nicht beweisen, aber doch vertheidigen.

289.

Das System von Leibnitz hat den eigenthümlichen Vorzug, daſs seine Ansicht des Universums höchst geistig, lebendig und sittlich ist. Alles hat nach ihm ein inneres, eigenthümliches und sich selbst bestimmendes Leben, alles strebt nach der höchsten Vergeistigung seiner selbst, nach dem Selbstbewuſstseyn, und das scheinbar Leblose (das eigentlich Materielle) ist noch nicht aufgegangene und entfaltete Geistigkeit. Aber eben durch diese

Auffassung des Universums in seinem Streben ist die leibnitzische Philosophie nicht reiner, sondern erst in seiner lebendigen Entwickelung und Hervorbildung aus dem Realismus begriffener Idealismus. Daher das Schwanken zwischen Seyn und Vorstellen, Substanz und Seele; denn seine Monaden sind nicht reine (wahrhaft substanzielle und vollendet gebildete) Einheiten, sondern zum Theil geistige, zum Theil materielle Wesen, die aus dem Seyn in das Erkennen erst überzugehen streben. Daher die prästabilirte Harmonie, ein anderer deus ex machina, der im Widerspruche steht mit der Annahme, daſs alles sich aus sich selbst bilde; denn dieser Annahme zu Folge müſste das harmonische Wechselleben der Dinge in ihrer ursprünglichen und eigenthümlichen, nicht von einem höheren und äusseren Wesen bestimmten, Natur gegründet seyn. Daher endlich die dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Endlichen, die unmetaphysische, anthropopathische Idee einer göttlichen Anordnung, Auswahl, Ueberlegung u. s. f. So schwankt die leibnitzische Philosophie zwischen Realismus (Monadologie) und Idealismus (Vorstellungstheorie), und ist ihrem Wesen nach dualistisch, im lebendigen Streben zum vollendeten Idealismus begriffen. In seinem Systeme liegen daher auch erst die Keime des neueren Idealismus, so wie der Spinozismus die Quelle des Identitätssystems ist.

(Vergl. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnitzischen Philosophie*, von Ludovici. Leipz. 1737. 2 Th. 8. — *Eloge de Mr. de Leibnitz*, p. Mr. Bailly. 1769. 4. — *Lobschrift auf Leibnitz*, von Kästner. Altenb. 1769. 8.)

290.

Gleichzeitig mit Leibnitz wirkten für die philosophische Bildung von Deutschland Ehrenfried

Walther von Tschirnhausen (1651 — 1708) und Christian Thomasius (geb. zu Leipzig 1655, st. zu Halle 1728.)

Ersterer, der die Philosophie für eine Erfindungskunst hielt, wollte alle philosophischen Untersuchungen auf Selbstbeobachtung und Erfahrung gegründet wissen. Die Untersuchung der Wahrheit ist dem Menschen das wichtigste Geschäft. Die Auffindung der Wahrheit setzt die Fragen voraus, wie das Wahre vom Falschen zu unterscheiden sei, wie sich die Erkenntnifs der Wahrheit erweitern lasse, und wie man die Hindernisse dabei überwinden könne. Das erste aber ist, die entschiedenen Grundsätze, auf denen die philosophische Untersuchung beruht, auszumachen. Diese müssen so beschaffen seyn, dafs sie ein jeder in seinem eignen Bewufstseyn als nothwendig gültig stets anerkennt. Das höchste Princip ist das Factum des Bewufstseyns: ich bin mir mannichfaltiger Dinge bewufst. Aus ihm fliefsen diese Erfahrungssätze: einiges macht einen guten, anderes einen üblen Eindruck auf mich (Princip der Moral); einiges nehmen wir durch die äufsern Sinne, anderes durch innere Vorstellungen und Empfindungen wahr (Princip aller Erfahrung). — In seiner *medicina mentis* hatte er zugleich den Plan, die mathematische Methode in die Philosophie einzuführen, um dieser mehr Gründlichkeit und Schärfe zu ertheilen. Darin folgte ihm Wolf.

(Vergl. *Fülleborn's Beitr.* St. V. S. 32 ff.)

Thomasius, ein lebhafter Gegner der damals üblichen aristotelisch-scholastischen Methode zu philosophiren, suchte das gelehrte Wissen durch praktischen Geist zu beleben und der Philosophie die Richtung nach dem Guten zu geben. Die Gelehrsamkeit theilte er in Gottesgelahrtheit und Weltweisheit; jene hat ihre Quelle in der Offenbarung;

denn sie ist auf das ewige Wohl gerichtet; diese in der menschlichen Vernunft, auf die zeitliche Wohlfahrt sich beziehend. Die Philosophie ist ihm ein Inbegriff allgemeiner Räsonnements über die Dinge überhaupt nach den Regeln der Vernunftlehre; diese nehmlich ertheilt die Regeln des Philosophirens, und die Geschichte die Objekte oder Data. Die (damalige) Metaphysik war ihm unnütze Grillenfängerei, und die Logik schränkte er auf allgemeine praktische Regeln ein.

Die Seele ist das Denkende in uns. Das Denken ist eine innere Rede; denn im Denken redet man mit sich selbst über die innern Formen (Vorstellungen), welche die Bewegung der äufsern Körper vermittelst der Organe dem Gehirne eingedrückt hat. Die Gedanken sind leidend, als sinnliche Vorstellungen, thätig, als selbstthätig durch das Zusammensetzen, Ordnen und Unterscheiden der empfangenen Eindrücke gebildete Begriffe. Wahrheit ist Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Beschaffenheit der äufsern Dinge. Der Grundsatz aller wahren Erkenntnifs ist: was mit der Vernunft übereinstimmt, ist wahr, das ihr Widersprechende falsch. Da nun aber das Denken leidend und thätig ist, so zerfällt jener Grundsatz in die beiden anderen: was wir durch gesunde Sinne erkennen, ist wahr; denn die Sinne an sich trügen nicht, nur unser Urtheil; und, was mit den Begriffen des Verstandes von den durch die Sinne ihm vorgestellten Objekten übereinstimmt, ist wahr. Die Wahrheit hat ihren Grund im Menschen; daher weis der Mensch das Meiste und Gewisseste von sich selbst, von den Gedanken seiner Seele, von seiner Bestimmung und dem Principe seines sittlichen Handelns, und von den Gedanken anderer Menschen. Das Wesen der Seele aber und das Substanzielle in den Dingen vermag der Mensch

nicht zu erkennen; denn seine deutliche Erkenntnifs geht nur auf die Accidenzen, deren Grundbestimmungen Körperlichkeit und Bewegung sind. Deutlich erkennen wir das Materielle, insofern es uns afficirt, minder deutlich hingegen die Form und die Art, wie die Theile in der Substanz verbunden sind. Eben so erkennen wir die Wirkung einer Substanz, nicht aber immer ihren Ursprung, und das Wesen der ersten wirkenden Ursache ist uns gleichfalls unbekannt. Die Substanzen können nicht nach blofsen Vernunftgründen in geistige und körperliche eingetheilt werden; denn die Vernunft hat keinen Begriff von einem Geiste; auch nicht in einfache und zusammengesetzte, weil wir eben so wenig das Einfache zu erkennen vermögen.

Das Gute ist die Uebereinstimmung der Dinge mit einander, die Dinge stimmen aber überein, wenn sie sich gegenseitig erhalten oder vermehren. Der Widerstreit der Dinge, die wechselseitige Zerstörung oder Verminderung ist das Böse. Die in Beziehung auf den Menschen guten oder bösen Dinge sind entweder in und an oder aufser ihm; erstere sind gut, insofern sie, zum Wesen des Menschen gehörig, seine Subsistenz erhalten und befördern, böse, wenn sie das Gegentheil bewirken; die Dinge aufser dem Menschen werden erst gut oder böse, je nachdem sie ihm nützen oder schaden. Der Mensch strebt nach dem Guten, d. i., nach Glückseligkeit, und die Sittenlehre ist die Anweisung dazu. Die Glückseligkeit ist der Besitz entweder des höchsten Gutes oder aller Güter zusammen. Der Realgrund alles Guten ist das Leben, die Einheit des Körpers und der Seele; die Güter der Seele aber sind die edelsten. Die höchste Glückseligkeit ist das ruhige Verlangen nach gemäfsigten Vorstellungen, ein Zustand, in welchem der Mensch, weder Schmerz noch Freude empfindend,

mit anderen Menschen von gleicher Stimmung sich zu vereinigen strebt. Das Princip dieser Glückseligkeit ist die gesellige Liebe, die das Wohlseyn anderer zum höchsten Zwecke hat. Objektiv betrachtet ist die Glückseligkeit der Inbegriff der Gemüthsruhe mit den wesentlichen Gütern (Weisheit und Tugend). Beförderung der Gemüthsruhe ist der Glaube an Gott, als Schöpfer und Erhalter der Welt, welcher Liebe und Vertrauen zu Gott erzeugt und das Bestreben, dem göttlichen Willen gemäfs zu handeln, worin der wahre Gottesdienst besteht. Die vernünftige Liebe ist auch der Grundpfeiler des Staats. Dagegen ist die unvernünftige Liebe, die Begierde, die Quelle aller bösen Leidenschaft. Die Affecte werden bestimmt durch die Nähe oder Ferne des Guten oder Bösen: Furcht, Hofnung, Mifstrauen; durch den starken oder plötzlichen Eindruck einer Empfindung: Bestürzung, Schrecken; durch den unmittelbaren oder mittelbaren Eindruck: Zorn, Aergernifs, Neid; durch die Dauer: Habsucht, Lüsternheit, Wollust. Die bösen Affecte setzen den Menschen aufser sich und streben nach etwas anderem, als nach Vereinigung mit ruhigen Menschen; auch schwächen sie den Körper und beunruhigen den Willen. Die vernünftige Liebe ist nur Eine, aber die unvernünftige dreifach: Ehrgeiz, Geldgeiz, Wollust, physisch: Schwefel, Salz, Quecksilber (Feuer, Erde, Wasser).

Das Recht entspringt aus der äufseren Freiheit des Willens, und ist zweifach, entweder auf die eigne Natur des Menschen gegründet: Naturrecht, das durch Vernunftschlüsse in einem ruhigen Gemüthszustande erkannt wird, und von Gott dem Menschen in das Herz gepflanzt ist; oder auf positive Gesetze und Verträge mit anderen gestützt. Die Erfüllung der inneren Verbindlich-

keit macht den Menschen tugendhaft, durch die Erfüllung der äufseren ist er gerecht. Das Princip des Naturrechts ist die möglichstgröfste und dauerndste Glückseligkeit des menschlichen Lebens überhaupt. Der Grundsatz der Sittenlehre ist: thue dir selbst, was du wünschest, dafs andere dir thun mögen; der Grundsatz der Anständigkeit (decorum): thue anderen, was du wünschest, dafs sie dir thun; das Princip des Rechts: thue anderen nicht, was du wünschest, dafs sie dir nicht thun.

(Vergl. *Fülleborn's Beitr.* St. IV. *Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften, von H. Luden.* Berl. 1805. 8.)

291.

Die neuere, vornehmlich leibnitzische Philosophie, stellte Christian Wolf (geb. 1679 zu Breslau, gest. 1744) zuerst systematisch auf, durch logischen Geist und mathematische Consequenz ausgezeichnet. Seine deutschen Lehrbücher verdrängten vollends die Scholastik von den deutschen Universitäten. Auch stellte er zuerst eine vollständige Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften auf.

Philosophie ist die Wisssenschaft alles Wirklichen und Möglichen, wie und warum es wirklich und möglich ist. Der Grundsatz der gesammten Metaphysik ist der Satz des Widerspruchs in Beziehung auf das Bewufstseyn; denn alles ist unmöglich, was im Bewufstseyn einen Widerspruch enthält, alles aber möglich, dessen Daseyn sich selbst nicht widerspricht. Aus dem Satze des Widerspruchs fliefsen alle übrigen metaphysischen Sätze, vorzüglich der vom zureichenden Grunde; denn hätte ein Ding keinen zureichenden Grund, so müfste etwas aus nichts werden können, was sich widerspricht. Das Wesen des Dinges ist seine

innere Möglichkeit, deren Erfüllung die Wirklichkeit ist. Nothwendig ist dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Das Zusammengesetzte kann seinen Grund nur im Einfachen haben; folglich giebt es einfache Dinge, die, ihrem Wesen nach unveränderlich, nur in den wechselnden Schranken veränderlich sind; die einfachen Dinge aber, als unveränderlich und schrankenlos gedacht, begreifen alle Möglichkeit in sich.

Die Seele ist das Wesen in uns, welches sich seiner selbst und anderer Dinge aufser uns bewufst ist, dessen Daseyn also unmittelbare Gewifsheit hat. Die erste Thätigkeit der Seele ist die Vorstellung, die mit Bewufstseyn verbunden zur Erkenntnifs (apperceptio) wird. Das Denken ist das Verbinden der Erkenntnisse mit den Vorstellungen. Die Vorstellungen sind dunkel und verwirrt, oder klar und deutlich; daher sind die Seelenvermögen obere (Verstand) und untere (Sinnlichkeit). Die Empfindungen entstehen zugleich mit der Afficirung der Organe durch einen empfindbaren Gegenstand; ihr Princip aber sind nicht die Veränderungen der Organe (denn diese enthalten nur den Grund, warum die Sensationen in einer bestimmten Beschaffenheit auf einander folgen), sondern die Seele. Durch gröfsere Klarheit sind die Sensationen (die Vorstellungen des Zusammengesetzten im Einfachen) und die Bilder der Phantasie unterschieden; je deutlicher jene sind, um so eher gehen sie in Bilder über. Die Ideenassociation ist darin gegründet, dafs eine Vorstellung etwas gemeinsames mit einer vormaligen hat, und diese wieder erweckt. Das Vermögen, das Mögliche deutlich zu erkennen, ist der Verstand, der, von den Sinnen und der Phantasie abgesondert, reiner Verstand heifst. Reine Verstandeserkenntnifs ist daher diejenige,

die im Begriffe einer Sache nichts Verworrenes und Dunkles enthält; denn alle Verworrenheit und Dunkelheit entspringt aus der sinnlichen Wahrnehmung und den Bildern der Phantasie. Unsre Erkenntnisse sind, insofern nicht Vorstellungen der Sinne und Phantasie sie unterbrechen, durch Schlüsse an einander geknüpft. Alles aus unzweifelhaften Gründen durch richtige Schlüsse abgeleitete ist gewiſs; darum sind die Schlüsse ein Mittel zur Auffindung der Wahrheit. Das Vermögen, den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten vermittelst der Schlüsse einzusehen, ist die Vernunft, welche gleichfalls rein ist, wenn in ihren Schlüssen bloſs apriorische Sätze und Demonstrationen enthalten sind, unrein aber, wenn den Sätzen, aus denen etwas geschlossen wird, Erfahrungsmerkmale beigemischt sind. Das Bewuſstseyn ist die Unterscheidung gleichzeitiger Vorstellungen; darum kann nichts Körperliches denken; denn so mannichfaltig auch die Veränderungen und Bewegungen des Körpers seyn mögen, so können sie doch nie zum Unterscheiden und Vergleichen, also nie zum Denken und Bewuſstseyn gelangen. Die Denkkraft ist ein Eigenthum der Seele, folglich ist diese unkörperlich und einfach; ihre Veränderungen sind nur die wechselnden Modifikationen ihres an sich unveränderlichen Wesens. Die Seele ist eine Kraft; denn es folgen in ihr die Vorstellungen auf einander, aus denen die Begierden entstehen, und als Kraft strebt sie unaufhörlich nach neuen Vorstellungen. Die Seele stellt sich die Welt nach der Beschaffenheit ihres organischen Körpers und den Veränderungen der Sinnenorgane vor. Denn die Empfindungs- und Vorstellungskraft ist das Wesen der Seele; von diesen geht alle Thätigkeit aus, auf sie läſst sich alles zurückführen. Die Reflexion beruht auf Vorstellun-

gen, die entweder selbst Empfindungen oder durch diese veranlafst sind; eben so haben die Bilder der Phantasie und die Träume in den Empfindungen ihren ersten Grund; ferner sind auch die Urtheile aus Empfindungen gezogen, und die Schlüsse bestehen aus verbundenen Urtheilen. Die Grundkraft der Seele ist bei ihren verschiedenen Thätigkeiten an gewisse Gesetze gebunden, und nach Verschiedenheit dieser Gesetze legt man der Seele verschiedene Vermögen bei, die aber nichts anderes anzeigen, als dafs die Kraft der Seele auf mancherlei Weise und nach verschiedenen Gesetzen wirksam ist. Die Sensationen stellen nur das Zusammengesetzte dar; folglich gewähren sie keine vollkommne, deutliche Erkenntnifs; denn das Einfache und Absolute, die Monade, können sie nicht erreichen. Die Vorstellungen der Vernunft sind zur Deutlichkeit erhobene Vorstellungen der Sinne. Aus der Natur der Sensationen fliefsen die allgemeinen Begriffe von den Beschaffenheiten der Körper; aus dem Streben der Seele nach immer neuen Perceptionen das Wollen und Begehren. Die Begierden und Entschlüsse entspringen durch die eigne Kraft der Seele aus den Vorstellungen. Das Begehrungsvermögen ist aber als niederes und höheres, oder sinnliches und vernünftiges zu unterscheiden. Das sinnliche ist eine aus der Vorstellung des Guten entspringende Neigung des Gemüths zu einem Gegenstande, oder eine aus der Vorstellung des Bösen entstehende Abneigung. Das Vergnügen und Mifsvergnügen ist eine dunkle und verwirrte Empfindung, das höhere und intellektuelle aber anschaulich erkannte Vollkommenheit, mag sie nun wirklich oder scheinbar seyn; daher ergötzt uns alles Harmonische, Zweckmäfsige und Evidente.

292.

Die Kosmologie ist die Wissenschaft des Universums, als eines zusammengesetzten und der Veränderung fähigen Ganzen. Die Welt ist die Reihe endlicher, sowohl gleichzeitiger, als successiver, mit einander verbundener Dinge. Ihre Veränderungen sind bedingt durch die Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung nach den Gesetzen der Bewegung, also durch ihren Mechanismus. Vermöge der allgemeinen Verknüpfung der Dinge in der Welt ist kein Zufall denkbar, sondern alles, was innere Möglichkeit und in der Reihe der zur Welt gehörigen Dinge seinen Grund hat, gelangt auch nothwendig zum Daseyn. Die Körper sind die zusammengesetzten Substanzen, aus denen als aus Theilen die Welt besteht. Jeder Körper behauptet seinen Ort vermöge der Kraft der Trägheit; denn die Materie ist eine ausgedehnte, träge Substanz. Dem Trägheitsprincipe entgegengesetzt ist die thätige Kraft, durch deren Fortdauer ein beständiges Handeln, folglich die unaufhörliche Bewegung der Materie gesetzt ist. Grundkraft ist die in den Elementen gegründete, abgeleitete die durch Modifikation oder Einschränkung der Grundkraft entstehende. Wir stellen uns die Elemente der Dinge nicht mit der erforderlichen Deutlichkeit vor, unterscheiden sie folglich nicht von einander, und so entsteht die Vorstellung der Continuität, die, wie der Begriff der Materie, der Trägheit, der bewegenden Kraft und der Ausdehnung, bloſse Erscheinung ist; und zwar sind dieses substanzielle Erscheinungen (phaenomena substantiata), weil wir sie für Substanzen halten.

293.

Die Freiheit des Willens ist eine Thatsache des Bewuſstseyns, die Handlungen demnach, die sich auf den Willen gründen, sind freie, alle an-

deren aber aufser dem Willen, sie mögen Handlungen der Seele oder des Körpers seyn, nothwendige. Das den Zustand des Menschen Vervollkommnende ist gut, was ihn unvollkommen macht, böse. Die freien Handlungen sind daher gut oder böse, und zwar auf nothwendige Weise durch ihren Erfolg; darum sind die Handlungen an sich gut oder böse, und werden es nicht erst durch den göttlichen Willen. Der Bewegungsgrund des Willens ist die Erkenntnifs oder der deutliche Begriff des Guten; umgekehrt ist die Erkenntnifs des Bösen der Bewegungsgrund des Nichtwollens oder des Abscheus. Der allgemeine Grundsatz des sittlichen Handelns ist: thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommen macht, und unterlasse das Gegentheil; dieser Grundsatz ist in der Natur der Seele gegründet, und insofern er eine Verbindlichkeit ausdrückt, Gesetz. Die Handlungen können, weil sie durch den Erfolg gut oder böse werden, nur nach der Einsicht in den Zusammenhang der Dinge beurtheilt werden; diese Einsicht besitzt die Vernunft; folglich wird das Gute und Böse durch die Vernunft erkannt und vorgeschrieben. Der Vernünftige ist sich daher selbst Gesetz. Die an sich guten oder bösen Handlungen sind nothwendig gut oder böse, also unveränderlich und ewig, als vollkommnes Gesetz der Natur, dessen Urheber die göttliche Vernunft ist, die den Bewegungsgrund des Willens, die Vorstellung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, mit den freien Handlungen verknüpft hat. Gott verbindet daher auch die Menschen, ihm gemäfs zu leben, und dadurch wird das Gesetz der Natur ein göttliches. Das Gute, das Gott mit den freien Handlungen verknüpft, heifst Belohnung, das Uebel Strafe. Beide erfolgen zwar natürlich aus den Handlungen, aber weil sie von Gott als Bewegungsgründe mit den Handlungen ver-

knüpft sind, so müssen sie als göttliche Bestimmungen betrachtet werden. Der Vernünftige läſst sich aber nicht durch die Belohnung zum Guten bestimmen, und durch die Furcht vor der Strafe vom Bösen abhalten, sondern ihm ist die Vernunft sich selbst Gesetz, so daſs er auſser der natürlichen Verbindlichkeit keiner anderen bedarf. Das Urtheil über das Gute oder Böse unsrer Handlungen ist das Gewissen, das, wenn es mit der Vernunft übereinstimmt, richtig ist. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit ist durch das Streben nach immer gröſserer, innerer und äuſserer, Vollkommenheit bedingt. Der Mensch darf diesem gemäſs nichts ohne Absicht thun oder lassen; jede Absicht muſs anderen wieder zum Mittel dienen und alle die Hauptabsicht, Vollkommenheit, bezwecken.

Das Naturrecht ist auf die Moral gegründet; sein Princip ist: du darfst alles thun, was die Vollkommenheit deines eignen Zustandes und des Zustandes anderer erhält und befördert, alles aber muſst du unterlassen, was ihn unvollkommner macht.

294.

Unsere Existenz muſs einen zureichenden Grund haben; dieser kann aber nicht in uns seyn, weil wir sonst nothwendig existirten, sondern er muſs auſser uns seyn in einem Wesen, das zu seiner Existenz keines zureichenden Grundes bedarf, weil sonst die Gründe in das Unendliche zurückgehen würden. Dieses durch sich selbst nothwendige Wesen ist Gott, einfach, unveränderlich, absolut einzig, mit Vernunft begabt, weil er sich das Daseyn der Welt nach einem objektiven (aus der Vorstellung von ihr als einem Objekte hervorgehenden) Grunde vor allen anderen möglichen Welten deutlich gedacht hat; und mit Willen, weil er die gegenwärtige Welt vor allen möglichen zum Daseyn selbstthätig bestimmt und hervorgebracht

hat. Gott kann nicht eine Weltseele seyn, die sich zur Welt so verhielte, wie die menschliche Seele zum Körper; denn er erkennt alles Mögliche eben sowohl an sich, als in Verbindung dargestellt. Gott stellt sich alles klar und auf unbeschränkte Weise vor; die göttliche Vernunft ist daher unendlich und über alles vollkommen. So unendlich und unveränderlich die göttliche Vernunft ist, eben so unveränderlich sind die Ideen in ihr, als die Ausdrücke der göttlichen Erkenntnifs alles Möglichen. Darum ist alles nur dadurch möglich, dafs eine Idee davon in der göttlichen Vernunft ist. Gott ist unbedingt frei; denn er bestimmt sich selbst nach inneren Gründen zum Wollen; allmächtig, weil er eben so gut alle möglichen Welten hervorbringen konnte, als er diese erschaffen hat; er brachte aber diese hervor, um seine Vollkommenheit zu offenbaren; allweise, denn er gebraucht zu seinem Zwecke, die höchste Vollkommenheit zu beweisen, die treffendsten Mittel und erreicht ihn auf das vollkommenste; allgütig, weil er jedem Dinge so viel Gutes ertheilt, als seiner höchsten Weisheit gemäfs möglich ist.

295.

Die vornehmsten Anhänger und Vertheidiger der leibnitz-wolfischen Philosophie waren Georg Bernhard Bilfinger (richtiger Bülffinger, geb. 1693, st. 1750), der sich durch mehrere Schriften um die Erläuterung der leibnitzischen Philosophie verdient machte, Georg Heinrich Riebov, (starb 1774), der die wolfische Philosophie gegen den Pietisten Johann Joachim Lange (1670 — 1744) vertheidigte, Herm. Sam. Reimarus (1694 — 1765), Gottfr. Ploucquet, der sich besonders um die Logik und Monadenlehre verdient machte, Johann Ulrich Cramer (geb. zu Ulm 1706, st. 1772), Johann

Heinr. Winckler (geb. 1703, st. 1770), Johann August Ernesti (1707 — 1781), Friedrich Christian Baumeister (1708 — 1785), Johann Heinrich Lambert (1728 — 1777), der sich bemühte, die Logik und Metaphysik mit mathematischer Schärfe zu begründen, Johann Georg Sulzer (1720 — 1779), der sich vorzüglich um die Aesthetik verdient machte, Moses Mendelssohn (1729 — 1786), ein lichtvoller Schriftsteller, Joh. Aug. Eberhard (1738 — 1809) der sich um die angewandte Philosophie Verdienste erwarb, u. Ernst Platner (1744 — 1818), ein ausgezeichneter Gelehrter, der sich besonders um die Anthropologie und Physiologie verdient gemacht hat; als Philosoph huldigte er, nicht ohne skeptischen Geist, Leibnitzens Ansicht. Zu gleicher Zeit machten sich um einzelne Theile der Philosophie mehrere deutsche Denker verdient, wie Christoph Meiners (1747 — 1810), der populäre Joh. Georg Heinrich Feder (geb. 1740), Dietr. Tiedemann (1748 — 1806), Chr. Garve, K. Phil. Moritz, durch kritisch-aesthetische Forschungen ausgezeichnet, J. Gotthold Ephr. Lessing (1729 — 1781), Joh. Jak. Engel (1741 — 1802), Joh. Gottfr. von Herder (1744 — 1803). Als Philosoph zeichnete sich besonders Joh. Nicol. Tetens (1735 — 1805) aus, der die Lockesche Ergründung des Ursprungs der Erkenntnisse weiter verfolgte, und sich bemühte, die Grundvermögen der Seele zu entdecken und Hume's Skepticismus zu widerlegen, wodurch er den Weg zu tieferen Untersuchungen bahnte. Entschiedener Anhänger der leibnitzischen Monadenlehre war Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 — 1762). Ohne die wechselseitige Einwirkung der Substanzen und die gegenseitige Berührung des Körpers und der Seele

zu leugnen, behauptete er nach seiner Ansicht von der prästabilirteu Harmonie, dafs jede Veränderung, welche eine Substanz von der anderen erleide, durch die eigne Kraft jener bewirkt werde. Seine Theorie des Schönen, von ihm Aesthetik genannt, hat sein Schüler Georg Friedrich Meier (st. 1777) weitläuftiger aus einander gesetzt. Nach Baumgarten ist das Schöne die vollkommne sinnliche Erkenntnifs, welche in der Uebereinstimmung der Gedanken zur Einheit, in der schönen Ordnung der Gedanken und in der Schönheit ihrer Bezeichnung besteht. Aesthetik ist ihm die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnifs.

296.

Zu den vorzüglicheren Gegnern der wolfischen Philosophie gehört Andreas Rüdiger (1673 — 1731), des Thomasius Schüler. Die Seele, ein göttliches Geschöpf, ist ausgedehnt, folglich materiell; denn das Wesen der Materie ist Ausdehnung, das Wesen des Körpers aber Elasticität; dennoch ist sie nicht zusammengesetzt; ihr Subjekt ist materiell, aber nicht körperlich, vielmehr ist sie, als Form des Körpers gedacht und von diesem abstrahirt, immateriell, und in diesem Verstande ist sie keine erschaffene Substanz, sondern eine erschaffene Kraft. Die Hypothese der prästabilirten Harmonie hebt den Willen, die Freiheit und die Sittlichkeit auf; denn aus ihr würde folgen, dafs mit bestimmten Veränderungen des Körpers nothwendig auch bestimmte Veränderungen der Seele verknüpft seien. Die Principien der Natur sind das Leben oder die Seele, der Aether oder das Licht, die Luft und die Erde. Der Aether ist aus kleinen, strahlenden Theilchen zusammengesetzt, die sich vom Mittelpunkte nach dem Umkreise hin ausbreiten; die Luft hingegen besteht aus Kügelchen oder Bläschen, die sich vom Umkreise zum

Mittelpunkte hin bewegen. Das höchste Gut des menschlichen Lebens ist Zufriedenheit des Gemüths. Das Gute oder Böse sind, wie Lust und Schmerz, immer mit einander verbunden. Aus der dem Menschen angebornen Vernunft folgt die Unsterblichkeit der Seele; ein Schatten derselben ist die Hofnung der künftigen Glückseligkeit.

Gleichfalls Wolfs Gegner war der Eklektiker Johann Franz Budde (Buddeus, geb. 1667, st. 1729). Dem Eklekticismus waren außerdem Nicolaus Hieronymus Gundling (1671 — 1729), Samuel Christian Hollmann und Jean Pierre de Crousaz, einer der scharfsinnigsten Gegner der leibnitz-wolfischen Philosophie und des baylischen Scepticismus, ergeben. Crousaz erklärte die Seele für eine einfache, denkende Substanz, die dadurch vom Körper, der ausgedehnten, zusammengesetzten Substanz, specifisch verschieden sei. Sie hat Identität ihrer selbst, stellt sich selbst den Körper vor und unterscheidet sich von ihm, dagegen der Körper kein Bewufstseyn seiner selbst hat und stets von aufsen bestimmt wird. Die Seele bewirkt als Ebenbild Gottes durch ihren Willen die Bewegungen des Körpers: so wollte es Gott. Körper und Seele bestimmen sich aber wechselseitig dadurch, dafs sie auf einander einwirken, und durch diese Wechselwirkung beider besteht das Ganze, das wir Mensch nennen. Die Freiheit der Seele beweifst sich als Thatsache durch das unmittelbare Bewufstseyn und das Gefühl der Selbstzufriedenheit oder Reue über gute oder schlechte Handlungen. Die Seele des Menschen beherrscht den Körper so, dafs sie unmittelbare und wirkliche Ursache ihrer eigenen Bestimmungen ist; denn die Gottheit wollte, dafs das sittliche Handeln des Menschen das Werk seiner Freiheit wäre, damit es verdienstlich würde.

297.

Als Gegner der wolfischen Philosophie und Gründer eines eigenen dunkeln Systems, das den Zweck hatte, die Philosophie zu einer vollendeten und die Vernunft ganz befriedigenden Wissenschaft zu erheben, zugleich aber sie mit dem rechtgläubigen, theologischen Systeme zu vereinigen, trat Christian August Crusius auf (1712 — 1775). Die Philosophie ist ihm der Inbegriff solcher Vernunftwahrheiten, deren Gegenstand unveränderlich ist. In einer Substanz können mehrere Grundkräfte vereint seyn; daher auch die Seele mehrere hat, aus denen die Mannichfaltigkeit ihrer Thätigkeit fliefst. Die Hauptkräfte des Verstandes sind die Empfindungskraft, das Gedächtnifs und die Beurtheilungskraft, die abgeleiteten sind die Einbildungskraft und die Kraft zu schliefsen. Die Produkte dieser Kräfte sind die Begriffe, Sätze und Schlüsse, die, wenn sie durch die Verstandeskräfte allein producirt werden, rein sind, vermischt aber, wenn der Wille auf die Thätigkeit des Verstandes Einflufs hat. Die Gewifsheit ist doppelt, entweder auf dem Satze des Widerspruchs beruhend: geometrische, oder aus dem Gefühle der Unmöglichkeit, anders zu denken, entspringend: disciplinale. Die objektive Gültigkeit der menschlichen Erkenntnifs ist auf die natürliche Neigung des Verstandes und den inneren Zwang gegründet, gewisse Dinge für wahr zu halten. Der letzte Grund und Quell der objektiven Gewifsheit ist die göttliche Vernunft, deren Abdruck die menschliche ist. Der innere Zwang des Verstandes und die Wahrhaftigkeit Gottes sind die sichersten und gültigsten Bürgen für das Daseyn der Aufsendinge. Existenz ist dasjenige Prädikat eines Dinges, vermöge dessen es irgendwo und in irgend einer Zeit aufserhalb des Denkens vorhanden ist. Zeit und Raum sind für

sich betrachtet nicht Substanzen, sondern Abstracta der Existenz. Das Abstract der göttlichen Existenz ist der absolute, unendliche Raum, das Abstract der Existenz endlicher Substanzen der endliche. Dieser ist von Gott abhängig, insofern er durch seine Allgegenwart den leeren Raum aufhebt. Ausser dem Raume und der Zeit haben die Dinge noch ein Princip der Thätigkeit.

Gott ist ein unendliches, ewiges und nothwendiges Wesen, dagegen alles, dessen Nichtseyn sich denken läſst, einmal nicht existirt hat und entstanden ist. Die Unendlichkeit Gottes ist die Erfüllung des unendlichen Raumes, und die Ewigkeit ist successiv, aber ohne innere Veränderung in Gott. Vermöge der unbedingten, gleichgültigen Freiheit gewährt Gott den Geschöpfen gewisse Grade des Guten ohne alle Gründe. Der Mensch als freies Wesen hat die Fähigkeit, zu sündigen oder nicht zu sündigen, und Gott concurrirt zu den bösen Handlungen nur in so weit, als er das Daseyn des Sünders überhaupt erhält. Die Welt ist zufällig, weil sich ihr Nichtseyn denken läſst. Wegen der gleichgültigen Freiheit einiger Substanzen hat die Welt keinen nothwendigen Zusammenhang, eben so wenig läſst sich der Optimismus beweisen. Die Welt ist vielmehr ein willkührliches Produkt der Gottheit, für sich zwar sehr gut, aber doch nicht die erweislich beste.

Zu der metaphysischen Güte der vernünftigen Geschöpfe gehört die Möglichkeit, Böses zu thun, das Böse selbst aber, als Wirkung der gemiſsbrauchten Freiheit, ist ein zufälliger Umstand der Welt. Insofern Gott an dem Bösen nicht Antheil nimmt und es nicht ungestraft läſst, ist es seiner Heiligkeit nicht entgegen und wird von ihm zugelassen. Der Wille ist, wie das Bewuſstseyn, ein Inbegriff besonderer Grundkräfte, deren ge-

meinsame Bestimmung ist, das Handeln nach Ideen möglich zu machen. Der Wille muſs zu den Thätigkeiten des Verstandes wirken, wenn diese in wirkliche Handlungen übergehen sollen. Der Wille aller vernünftigen Wesen ist mit einer gleichgültigen Freiheit begabt; denn er wird zwar durch Bewegungsgründe angetrieben, doch aber nicht nothwendig bestimmt, der stärksten Neigung zu folgen, wofern nicht die Motive zu stark und überwältigend sind. Der Wille Gottes, der die Pflicht gebietet, ist für die vernünftigen Geschöpfe Gesetz; Gott fordert unverbrüchlichen Gehorsam. Alle Geister sind eines fortdauernden Entzweckes fähig und streben nach ihm; die Fähigkeit und das Streben kann Gott nicht vergeblich in des Menschen Natur gelegt haben; folglich muſs der Geist fortdauren, um seinen Entzweck zu erreichen.

In mehreren Punkten stimmte mit Crusius Joh. Georg Daries (1714 — 1791) überein, ein zu seiner Zeit sehr geschätzter Eklektiker.

298.

Gegen den Lockeschen Empirismus, der den Scepticismus, Atheismus und Materialismus begünstigte, traten in England auſser dem Prediger Sam. Clarke (§. 274) der Bischof von Dublin, Will. King, mit einer Theodicee (welche Leibnitz in seiner Theodicee berücksichtigt hat) und die Naturforscher John Ray (1628 — 1705) und William Derham (st. 1735) als physiko-theologische Schriftsteller auf. Auf philosophischem Wege suchte der edle und geistreiche Georg Berkeley (geb. zu Kilkrin in Irland 1684, gest. 1753) den Empirismus dadurch zu vernichten, daſs er die Wirklichkeit der Körperwelt, auf die sich der Empirismus gründete, für Wahn erklärte, und nach Malebranche's und Collier's Vor-

gange den Idealismus als das einzig wahre System der Erkenntnifs betrachtete.

Der neuere Idealismus hat drei Formen seiner Bildung. Die erste ist die realistische: leibnitzischer Idealismus; die zweite die rein idealistische: berkeleyischer Idealismus; und die dritte die rationale (aus der Idee in den Begriff herabsteigende): transcendentaler (apriorischer oder abstracter) Idealismus (Kant und Fichte). Berkeley's Philosophie steht als reiner Idealismus in der Mitte zwischen dem leibnitzischen und transcendentalen. Der leibnitzische lebt im Seyn und Denken, zwischen beiden noch schwankend: die Dinge sind ihm Substanzen und Seelen; der berkeleyische im Denken des (reinen, absoluten) Denkens: die Dinge sind geistige Abbilder der göttlichen Ideen; und der transcendentale im Denken des (Subjektiven) Denkenden: das Objektive ist durch das Subjektive bedingt. Im leibnitzischen ist das Seyn (Substanz, Monade) vorwaltend, im transcendentalen das relative (oder subjektive, von aller Objektivität abstrahirte) Denken, und im berkeleyischen die Idee, in welcher Seyn und Denken Ein geistiges Leben, das Objektive und das Subjektive also schlechthin Eins sind. Die Idee ist aber nach Berkeley keine frei gebildete und durch sich selbst gesetzte, sondern eine von einem höheren Wesen empfangene; also ist die Philosophie von Berkeley selbst wieder dogmatisch: die Freithätigkeit des Denkens aufhebend, und das Erkennen als Passivität an ein Höheres anknüpfend.

299.

Alle Eigenschaften, die wir den äufsern Dingen zuschreiben, sowohl die Grundeigenschaften, als die abgeleiteten, gründen sich auf die subjektive Wahrnehmung und Empfindung; denn alle sinnlichen Beschaffenheiten, als Ausdehnung,

Gröſse, Figur u. s. f., sind nichts anderes, als subjektive Empfindungsweisen, deren objektive Realität sich nicht beweisen läſst. Es giebt daher keine objektive Materie, sondern alles scheinbar Materielle gründet sich auf subjektive Sensation. Der Eindruck der Wärme z. B. in irgend einem merklichen Grade ist mit einem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit verbunden, und dieses Gefühl flieſst mit der Empfindung jenes Eindrucks in eine und dieselbige Sensation zusammen; wäre nun die Wärme oder Kälte objektiv an eine materielle Substanz gebunden, so müſste diese die Fähigkeit besitzen, Vergnügen oder Unlust zu empfinden, was sich doch nicht behaupten läſst. Auch ist eine und dieselbe Materie oft für das Gefühl des einen warm, für das des anderen kalt, dieselbe Materie müſste demnach widersprechende Eigenschaften haben. Daſs die sinnlichen Eigenschaften der Dinge nicht nothwendig das seyn müssen, was sie uns zu seyn scheinen, ist keine Einwendung; denn die sinnlichen Eigenschaften sind unabhängig von unsrer Empfindung nichts. Auch die Geschmacksempfindungen stellen bloſs das Subjektive unsers Gefühls dar, eben so die Töne u. s. f. Gleicherweise sind auch die Gröſse und die Dichtheit bloſs subjektive Vorstellungen. Gegen das Daseyn der sinnlichen Dinge spricht auch die Dunkelheit der Begriffe von Substanz und Accidenz. Wir nehmen an, daſs die sinnlichen Eigenschaften an einem Substrate auſserhalb der Seele haften; dieses Substrat kann aber nicht empfunden werden, existirt also gar nicht auſser uns. Schreibt man dem objektiven Substrate Ausdehnung zu, so müſste diese von der sinnlichen und empfindbaren Ausdehnung verschieden seyn; dann wäre sie unvorstellbar, also nicht vorhanden; spricht man ihm die Ausdehnung ab, so ist es unbegreif-

lich, wie sinnliche Eigenschaften an ihm haften können und wie es überhaupt zu existiren vermag. Dafs die Empfindungen und Vorstellungen gleichsam Abbildungen der äufsern Dinge seyen, und dafs wir diese durch jene unmittelbar erkennen, ist unrichtig; denn aus einem Gemählde kann ich nicht unmittelbar das Original erkennen, wenn ich nicht schon Kenntnifs von ihm habe durch das Gedächtnifs oder die Vernunft. Die Sinne nun lehren nichts von einer Beziehung der Vorstellungen auf die Objekte, deren Abbilder sie seyen; eben so wenig aber können uns das Gedächtnifs und die Vernunft die Originale der Vorstellungen kennen lehren; denn sie sind überhaupt keine Erkenntnifsquellen der Dinge. Wenn die Gegenstände von den Empfindungen unabhängig sind, so richten sie sich auch nicht nach der Veränderlichkeit derselben; wie können aber dann unsere so veränderlichen Vorstellungen die unveränderlichen Gegenstände treu abbilden? Ferner ist nur die Idee der Idee, die Empfindung der Empfindung ähnlich; wie kann demnach das Original, das, weil es nicht unmittelbar mit den Sinnen wahrgenommen wird, nicht sinnlich ist, dem sinnlichen Abdrucke ähnlich seyn?

300.

Wir erkennen daher nichts anderes, als unsere Ideen; eine Idee kann aber nur in einem Geiste seyn; der Mensch ist ferner nicht Urheber seiner Ideen, weil sie unabhängig von seinem Geiste existiren; denn es steht nicht in des Menschen Willkühr, gerade die Idee zu empfangen, die er haben will, wenn er seine Sinne aufschliefst; folglich müssen die Ideen von einem höheren Geiste stammen, und zwar, wegen ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit und harmonischen Einstimmung zum Ganzen, von einem unendlichen, allmäch-

tigen, weisen und guten Geiste. Dieser ist Gott. Da ferner alles Vorstellen und Erkennen keine Thätigkeit, sondern ein Leiden (Empfangen) ist, der Wille dagegen sich thätig beweifst, so empfangen wir auch die Idee durch den Willen Gottes. Theoretisch sind wir vom Willen Gottes ganz abhängig; aber praktisch besitzen wir eigenthümliche Freiheit; denn die endlichen, vernünftigen Geister besitzen das Vermögen der Selbstbestimmung, das zwar beschränkt und als Vermögen von Gott abhängig ist, aber doch vom Menschen mit Freiheit ausgeübt werden kann. Daher liegt der physische Grund der Handlungen zwar in Gott, aber der moralische in dem freien Willen des Handelnden; denn die Handlung ist an sich gleichgültig, der Wille des Handelnden dagegen gut oder böse, je nachdem er mit den Gesetzen der Vernunft und Religion übereinstimmt oder nicht. Daher ist Gott weder Urheber des Moralischbösen, noch des Irrthums; denn auch letzterer entspringt aus dem Mifsbrauche der Freiheit. Gott ist unmittelbarer Urheber unserer Ideen nur, wenn diese uns durch übernatürliche Offenbarung mitgetheilt oder unsrer Vernunft so angemessen sind, dafs sie ihnen nicht anders als beipflichten kann.

301.

Der berkeleyische Idealismus hat das Bestreben, das Denken in ein passives Schauen, die Philosophie also in religiösen Glauben zu verwandeln, d. i., als Selbsthätigkeit des Geistes aufzuheben. Von einer andern Seite suchte der humische Scepticismus die Realität alles Denkens zweifelhaft zu machen, die Philosophie also gleichfalls zu vernichten, der Empirismus aber zog die Speculation immer mehr in blofse Erfahrung und Beobachtung herab. Wenn sich daher die Philosophie gegen den passiven Glauben, den alles vernichtenden

Zweifel und die nichts höheres und freies anerkennende Erfahrung retten sollte, so mufste sie sich durch sich selbst mit freier Kraft reproduciren, aus der Tiefe des sich selbst erkennenden Geistes zur Realität der Dinge aufsteigend, bis sie den Punkt erreichte, wo sich der Geist, seine absolute Freiheit gewahrend, auch theoretisch als das durch ein Sich-selbst-Setzen alles bestimmende, absolute Princip betrachtete.

Jener kräftige und tief forschende deutsche Denker, der die Philosophie aus der eigenen Wesenheit des auf sich selbst reflectirenden Geistes wieder hervorgehen liefs, war Immanuel Kant (geb. zu Königsberg 1724, gest. 1804). Seine Philosophie ist kritisch; denn sie prüft die gegebene Philosophie und den philosophirenden Geist selbst, um die Möglichkeit einer Metaphysik für die menschliche Vernunft zu erforschen; und die Philosophie, die sich hier in transcendenten Glauben, dort in alle Wahrheit leugnenden Unglauben verloren hatte, konnte nur durch ihr eigenes Organ, die Vernunft, wieder hervorgerufen werden. Sie ist ferner negativ, weil sie mehr die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt aus der Erforschung des Erkenntnifsvermögens zu ergründen sucht, als ein eigenes System aufzustellen unternimmt, und, stets auf sich selbst reflectirend, sich vom realen Leben der Dinge abzieht, um nur sich, nicht aber das Leben der Dinge zu beobachten, und die Gränzen für die besonnene, sich selbst nicht überfliegende Erkenntnifs zu bestimmen. Daher ihr logisches, abstractes und blofs formelles Wesen, ihr Gegensatz gegen alle unmittelbare Anschauung, gegen jedes unbedingte Auffassen des höheren und selbstständigen Lebens der Dinge. Dieser nüchterne, rein vernünftige, obgleich nur formelle und negative Geist der kantischen Philosophie ist aber

so weit entfernt, ihr zum Vorwurfe zu gereichen, daſs er vielmehr ihre eigenthümliche, innere Consequenz und ihre höhere Nothwendigkeit in der Entwickelung der neueren Philosophie beurkundet.

Cartesius ward Schöpfer der neueren Philosophie dadurch, daſs er von der Reflexion überhaupt ausgieng, Kant aber Gründer der Vernunftphilosophie dadurch, daſs er die Philosophie bei der Wurzel erfaſste, auf ihr inneres, gesetzmäſsiges und rein nothwendiges (apriorisches) Wesen in der Tiefe der Vernunft reflectirend. Waren einmal diese nothwendigen und allgemeinen Gesetze des Denkens erforscht und mit nüchterner Strenge entwickelt, so war dieses eine feste Grundlage für das freiere, lebendigere Speculiren, das sich, von der Vernunftkritik geleitet, um so sicherer bewegen konnte.

302.

Die kantische Philosophie ist ihrem Geiste nach kritisch, die verschiedenen Wege der Speculation prüfend und die Gränzen des Erkenntniſsvermögens bestimmend. Darum ist sie selbst keine besondere, systematisch gebildete und aus Einer originellen Idee geflossene Philosophie, sondern vielmehr eine Kritik der Philosophie und des philosophirenden Geistes überhaupt. Ohne für sich daher einen eigenthümlichen Charakter zu haben, ist sie weder bloſs dogmatisch, noch idealistisch, weder bloſs empirisch, noch speculativ, trägt aber von allen ein Merkmal an sich. Denn dogmatisch ist sie dadurch, daſs sie gegen den Idealismus als nothwendige Bedingung einer möglichen Erkenntniſs ein schlechthin von uns Unabhängiges, ein Ding an sich annimmt, das dem Denken vermittelst der Empfindung seine Bestimmtheit gebe; idealistisch, weil sie gegen den Empirismus eine thätige Denkkraft setzt, die nach ihren eigenthüm-

lichen Gesetzen den an sich formlosen Stoff der Erfahrung regle und bilde; empirisch, weil sie den Stoff und Inhalt des Denkens aus der Erfahrung schöpft, und speculativ, insofern sie als das Thätige und Bildende des Denkens den Verstand setzt, aus dem Verstande also die Form, so wie aus der Erfahrung den Stoff der Erkenntniſs hervorgehen läſst.

So zwischen Dogmatismus und Idealismus, zwischen Empirie und Speculation schwankend ist die kantische Philosophie der in sich selbst noch ungeschiedene und unbestimmte Anfangspunkt einer neuen Periode des Idealismus; denn der Anfangspunkt jeder Bildung ist ihre noch ungetheilte, folglich unbestimmte Einheit, aus der erst die Elemente als besondere und bestimmte Entwickelungen hervortreten. Eben so sind in der leibnitzischen Philosophie der berkeleyische Idealismus und die Transcendentalphilosopie vorbereitet; denn beide sind nur bestimmtere Entwickelungen der leibnitzischen Philosophie; im berkeleyischen Idealismus nehmlich tritt die prästabilirte Harmonie als subjektive Bestimmtheit und Passivität hervor, im transcendentalen die Freithätigkeit der Monaden, gleichsam ihr apriorisches, durch die Selbsterkenntniſs gesetztes Leben. Darum schwankt der Leibnitzianismus, wie der Kantianismus, zwischen Seyn (Passivität) und Denken (Activität), zwischen Realismus und Idealismus.

Die drei Formen des Idealismus aber, der leibnitzische, berkeleyische und transcendentale, wiederhohlen sich ins Besondere wieder in der transcendentalen. Denn dem leibnitzischen Idealismus entspricht die kantische Philosophie in der Sphäre des Transcendentalismus, dem passiven und subjektiven Idealismus des Berkeley die Philosophie von Jacobi, und die höchste Transcen-

dentalität erscheint im Fichtischen Systeme, welches der Transcendalismus der Transcendentalphilosophie ist.

303.

Kant erklärt für die Aufgabe aller Philosophie die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Ich bin mir unmittelbar nur meiner selbst bewufst dadurch, dafs ich bin; nun knüpft sich aber an dieses unmittelbare Selbstbewufstseyn das Bewufstseyn eines anderen an: wie ist es möglich, dafs das Ich aus dem Selbstbewufstseyn herausgeht und aufser sich selbst noch eines anderen sich bewufst wird? oder, wie sind im synthetischen Urtheile Seyn (das Besondere, das Prädikat) und Denken (das allgemeine, das Subjekt) a priori (absolut und vor aller Erfahrung, die erst durch diese Synthesis bedingt ist) identisch? So bezieht sich die kantische Philosophie einzig auf die Erfahrung; denn sie macht sich die Aufgabe, die Erfahrungswelt zu erklären, nicht das reine, sondern relative, einzig auf die Endlichkeit und Erfahrung gerichtete Denken dem Philosophiren gleich setzend.

Die letzten Gründe alles menschlichen Wissens und Denkens sind in der reinen Vernunft aufzusuchen, nicht im blofs logischen Denken, welches nur die analytische, nicht die synthetische Erkenntnifs begründet. Alles, was dem Bewufstseyn nach Nothwendigkeit ausdrückt, ist a priori und zur reinen Vernunft gehörig, das Zufällige hingegen und das, was eine blofs comparative Allgemeinheit hat, ist a posteriori, zur Erfahrung gehörig; das Nothwendige an und für sich heifst rein, das Zufällige oder blofs comparativ Allgemeine der Erkenntnifs empirisch, und der Inbegriff aller reinen Erkenntnisse ist die Transcendentalphilosophie. Das Nothwendige nun kann aus

der Erfahrung nicht abgeleitet werden; denn diese zeigt immer nur das Erscheinende, nicht das nothwendige, reine Seyn der Dinge. Darum ist es allein in der reinen Vernunft gegründet. Das Zufällige der Erfahrung dagegen ist nicht in der reinen Vernunft gegründet; denn diese enthält nur die formellen Principien der Erkenntnifs, die Objekte aber, auf welche sich die Erkenntnifsprincipien beziehen, werden dem Gemüthe von aufsen gegeben (cartesischer Dualismus des Denkens, als der Form, und des Seyns, als der Materie). Jedes Objekt der sinnlichen Wahrnehmung ist ein Mannichfaltiges aufser einander und nach einander, d. i., im Raume und in der Zeit. Der Raum ist die nothwendige Bedingung oder Form der äufseren Anschauung, die Zeit die der Anschauung überhaupt; denn auch die Wahrnehmungen der äufseren Gegenstände werden in den Sinn aufgenommen. Beide sind apriorische Formen, reine (nicht empirische) Anschauungen, durch welche allein sinnliche Wahrnehmung möglich ist, also weder etwas objektives, durch die Empfindung wahrzunehmendes, noch auch abstracte Begriffe; denn die einzelnen Räume und Zeiten, von denen sie abstrahirt seyn könnten, setzen vielmehr den einigen, allfassenden Raum und die Zeit überhaupt voraus. Als die Bedingungen der sinnlichen Anschauung haben sie aber nur Gültigkeit und Bedeutung in Beziehung auf die Objekte, die durch die Sinnlichkeit gegeben werden, und jenseits des Gebietes der Sinnlichkeit sind sie inhaltsleer; denn was den Formen des Raumes und der Zeit als Subjekt noch zum Grunde liegt, das Ding an sich, ist für uns unerkennbar; daher bestehen die Dinge aufser und für sich, erscheinen uns aber unter den Formen des Raums und der Zeit, und die Art, wie das Ding zur Erscheinung wird, ist nur sub-

jektiv, nicht objektiv erklärbar. Raum und Zeit sind folglich die äussersten Gränzen des Gebiets der Sinnlichkeit.

304.

Die Sinnlichkeit fafst den gegebenen, mannichfaltigen Stoff auf und bringt ihn in das Bewufstseyn, auf die unmittelbar gegenwärtige Wahrnehmung der Gegenstände eingeschränkt und vom Auffassen des einen Theils zum Auffassen des anderen übergehend (Apprehension des Mannichfaltigen der Anschauung). Das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart sich in der Anschauung vorzustellen, ist die Einbildungskraft. Den Stoff von der Sinnlichkeit empfangend ruft sie vergangene Vorstellungen in das Bewufstseyn zurück, oder verbindet Theile derselben zu neuen Ganzheiten: empirische Einbildungskraft, deren Geschäft das Apprehendiren, nach dem Gesetze der Stetigkeit, das Reproduciren, nach den Regeln der Ideenassociation, und das Synthesiren, nach dem Gesetze der Affinität, ist; als reine Einbildungskraft aber erneuert sie die elementarischen Theile des mannichfaltigen, von der Sinnlichkeit successiv aufgefafsten Stoffes, und verbindet selbstthätig das Mannichfaltige zu Einem Ganzen; dadurch begründet sie die Möglichkeit der apriorischen Erkenntnifs, und heifst defshalb auch transcendentale Einbildungskraft.

Was die Sinnlichkeit empfindet und anschaut, die Einbildungskraft als Bild producirt, das wird erst vom Verstande als Objektiv erkannt, dessen Thätigkeit das Verbinden und Trennen des Mannichfaltigen ist. Die Synthesis des Mannichfaltigen zur Einheit im Bewufstseyn ist der Begriff. Die Begriffe sind rein, wenn sie nur die Art und Weise der Verbindung des Stoffs ausdrücken, empirisch, wenn sie zugleich das durch die Anschauung gegebene Mannichfaltige enthalten. Reine Begriffe

ohne Anschauung sind leer, Anschauung aber ohne Begriff ist blind. Die Sinnlichkeit ist Receptivität, der Verstand Spontaneität. Die vier ursprünglichen Handlungsweisen, durch die der selbsthätige Verstand den angeschauten Stoff zur Einheit verbindet, sind die Kategorieen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, von denen jede wiederum drei Modificationen enthält. Diese zwölf Verbindungsweisen des Verstandes sind die nothwendigen Formen aller möglichen Begriffe, also die nothwendigen Bedingungen des Denkens, enthalten aber keine Erkenntnifs der Gegenstände selbst; denn diese setzt wirkliche Anschauung voraus, auf welche sich die Kategorieen beziehen; alle Anschauung ist aber sinnlich; folglich geht der Gebrauch des reinen Verstandes einzig auf Sinnenobjekte, und jenseits der Sinnensphäre ist für den reinen Verstand nichts mehr erkennbar; weil ferner alles nur in derjenigen Verknüpfung erkannt werden kann, welche aus der Natur des Verstandes folgt, so ist es auch in Beziehung auf die subjektive Vorstellung erst durch den Verstand gesetzt.

305.

Die Kategorieen, mit Raum und Zeit verbunden und in ihrer möglichen Anwendbarkeit auf Sinnenobjekte zur Erkenntnifs derselben vorgestellt, geben die apriorischen Grundsätze des reinen Verstandes. Der erste Grundsatz der analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs, der Grundsatz der synthetischen ist dieser: alle Gegenstände stehen unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Der erste Grundsatz des reinen Verstandes unter der Bedingung der synthetischen Einheit a priori ist der Grundsatz der Quantität (Axiom der Anschauung): alle Erscheinungen sind ihrer An-

schauung nach extensive Gröſsen. Der Grundsatz der Qualität (Anticipation der Wahrnehmung) ist: in allen Erscheinungen hat das Reale, das in der Empfindung dem Gegenstande entspricht, eine intensive Gröſse oder einen Grad; der Grundsatz der Relation (Grundsatz der Analogieen der Erfahrung): alle Erscheinungen stehen ihrem Daseyn nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses in einer Zeit; diese Regeln sind: 1) alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche, als den Gegenstand selbst, der sich in der Zeit gleich bleibt, und das Wandelbare, als die Bestimmung oder die Art seiner Existenz; 2) alles Geschehende setzt etwas voraus, auf das es nothwendig folgt; 3) alle Substanzen, die zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwirkung mit einander. Der Grundsatz der Modalität ist: alles Erkennbare muſs in irgend einem Verhältnisse zu unserm Erkenntniſsvermögen stehen. Dieſs ist der Grundsatz der Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Die Postulate selbst sind: 1) was mit den formellen Bedingungen der Erfahrung, der Anschauung und dem Begriffe nach, übereinstimmt, ist möglich; 2) das mit den materiellen Bedingungen der Erfahrung (durch Empfindung) Zusammenhängende ist wirklich; 3) dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, stellt sich als nothwendig dar. Hieraus ergiebt sich, daſs nur ein empirischer Verstandesgebrauch möglich ist. Werden nun die Gegenstände unter den Formen der Anschauung und nach der synthetischen Einheit der Kategorieen gedacht, so heiſsen sie Erscheinungen. Doch ist es nicht schlechthin unmöglich, daſs es auch Verstandesdinge (Noumena, Ideen) gebe, die durch Anschauung, aber keine sinnliche, erkannt

werden, wenn auch ihre Erkenntniſs dem an die Sinnlichkeit gebundenen Menschen nicht verstattet ist.

306.

Aus der Sphäre des Sinnlichen strebt nehmlich der menschliche Geist in das Reine und Unbedingte über; weil ihm das Vermögen ertheilt ist, Begriffe und synthetische Urtheile, unabhängig vom Verstande und von der Sinnlichkeit, schlechthin a priori zu bilden, also über Gegenstände und ihre Prädikate zu urtheilen, welche auſserhalb des Gebietes der Sinnlichkeit liegen: die Vernunft. Ihr Grundsatz ist: suche zu allen bedingten Erkenntnissen das Unbedingte auf. Das Unbedingte ist aber nach der Dreifachheit der Schlüsse dreifach: kategorisch, hypothetisch und disjunktiv. Ersteres bezeichnet das letzte Subjekt, das nicht mehr Prädikat seyn kann; das hypothetisch Unbedingte die letzte Voraussetzung, und das disjunctiv Unbedingte das vollendete Aggregat der Eintheilungsglieder; alle aber flieſsen in dem absolut Unbedingten in Eins zusammen. Diesem gemäſs hat die Vernunft die Idee des absoluten Dinges, sowohl objektiv, als subjektiv betrachtet, in sich; das Ding an sich objektiv angesehen ist der Gegenstand der Ontologie, subjektiv betrachtet der Gegenstand der rationalen Psychologie; ferner die Idee der obersten Bedingung alles dessen, was gedacht wird (der Gottheit): rationale Theologie; endlich die Idee der absoluten Totalität der Erscheinungen (der Welt): Kosmologie. Dieses sind die Elemente der Metaphysik. Die Vernunftbegriffe sind aber bloſse Ideen, die sich auf keine ihnen entsprechende Objekte beziehen und nur subjektiv aus dem Wesen der Vernunft abgeleitet werden können, demnach erst gefolgerte oder geschlossene Begriffe, welche schon Kenntnisse voraussetzen,

dagegen die Kategorieen objektiv deducirt werden können, weil sie sich auf Objekte beziehen und aller Erkenntnifs vorhergehen; denn sie machen diese erst möglich. Die reine Vernunft erforscht ferner nur die absolute Totalität der Bedingungen (Inhärenz, Dependenz und Concurrenz), nicht die absolute Totalität des Bedingten; sie steigt daher nur zu dem Unbedingten, als dem höchsten Principe, auf, nicht zur Totalität des Bedingten herab. Sollte nun die Metaphysik realisirt werden, so müfste das Unbedingte wirklich erkannt und mit dem Bedingten zu Einer Erkenntnifs vereinigt werden können; dieses ist aber unmöglich; folglich läfst sich auch die Metaphysik nicht realisiren. Die Ontologie z. B. soll die Wissenschaft vom Dinge an sich seyn, nicht von den Dingen als Erscheinungen; das Ding an sich ist aber unerkennbar, und alle angeblichen ontologischen Prädikate desselben sind entweder blofs logisch und formell, oder von der Sinnlichkeit entlehnt, also nicht dem Dinge an sich zukommend. Eben so ist die rationale Psychologie, deren Gegenstand das Ding an sich subjektiv betrachtet, d. i., die Seele (nicht als Erscheinung im Bewufstseyn, sondern als ihr Princip) seyn müfste, unmöglich. In der rationalen Kosmologie werden die Prädikate unsrer Sinnenwelt auf das Universum übergetragen, unsere Erkenntnifsweise also als die im Universum allgemein gültige grundlos angenommen. So ist die Welt, als Erscheinung gedacht, dem Raume und der Zeit nach unendlich, weil jede Erscheinung eine andere voraussetzt, da doch der Welt, wenn sie als Ding an sich betrachtet wird, das Prädikat der Unendlichkeit nicht beygelegt werden kann. Auch ist die Materie in das Unendliche theilbar, weil sie im Raume ist; die Erfahrung kann daher nur auf das Einfache kom-

men; man kann folglich weder behaupten, daſs das Einfache existire, noch daſs es nicht existire; denn es ist uns verborgen.

Das allen Erscheinungen zum Grunde liegende Ding an sich kann, weil es den Gesetzen der Erscheinungen nicht unterworfen ist, durch eine ganz andere Causalität bestimmt werden, als die Sinnenwelt; als Erscheinung aber muſs es den Gesetzen der Erscheinungswelt folgen, ob es gleich seine eigenthümliche Causalität nach Freiheit, die nur intelligibel ist, behauptet. Daraus ist das Zugleichbestehen der Causalität der Natur und der Causalität durch Freiheit begreiflich. Das absolut Nothwendige, von welchem das Daseyn des Veränderlichen in den Erscheinungen abhängt, ist in der Sinnenwelt nicht gegeben; weil aber diese einen transcendentalen Grund haben muſs, so kann es in diesem, der uns freilich unbekannt ist, enthalten seyn; denn wenn wir uns gleich einen Inbegriff von Dingen jenseits der Erscheinungen, eine intelligible (Ideen-) Welt denken können, so ist dieſs doch nur eine leere Idee. Das subjektive, nie zu erfüllende Streben der Vernunft, die Erkenntniſs der Welt bis zu ihren letzten Bedingungen zu verfolgen, scheint ihr daher nur zu dem Zwecke, daſs sie das Spiel des Verstandes stets in Thätigkeit erhalte, vorzüglich aber zum Behufe des Praktischen ertheilt zu seyn. Dennoch sind die speculativen Vernunftideen auch für die Erkenntniſs nicht ohne allen Werth, und verstatten einen regulativen Gebrauch, indem sie das Mannichfaltige der Erfahrung zu immer gröſserer Einheit zurückführen.

Von allen metaphysischen Wissenschaften ist die einzig gültige die Naturphilosophie, weil sie sich auf ein Objekt, die Materie, bezieht, das zwar an sich selbst in der äuſseren Erfahrung nicht nach-

gewiesen werden kann, ihr aber doch nothwendig zum Grunde liegt. Die Materie läfst sich nur durch das Merkmal der Bewegung bestimmen, weil der äufsere Sinn nur durch Bewegung afficirbar ist; die Naturphilosophie ist daher die Lehre von der Bewegung. Die Bewegung ist nun 1) reines Quantum in Rücksicht auf ihre Zusammensetzung: Phoronomie; 2) der Qualität nach ursprünglich bewegende Kraft: Dynamik; 3) ihre Relation stellt die Mechanik dar; 4) ihre Modalität die Phaenomenologie. Die Materie hat zwei bewegende Kräfte, die der Anziehung und die der Abstofsung; jene ist die Ursache der Annäherung, diese der Entfernung und Ausdehnung oder Raumerfüllung. Die Materie, als blofser Gegenstand der äufsern Sinne, hat keine anderen Bestimmungen, als die der äussern Verhältnisse im Raume; ihre Veränderungen sind daher auch einzig durch die Bewegung gesetzt und zwar nicht auf eine innere, sondern äufsere Ursache gegründet; denn die Materie ist träge und leblos, ohne innere Bestimmungsgründe.

307.

Alles Interesse der Vernunft läfst sich auf die drei Fragen zurückführen: was kann ich wissen? was soll ich thun? und was darf ich hoffen? Die erste ist theoretisch, die zweite praktisch, die dritte theoretisch und praktisch zugleich. Der Mensch erhebt sich als moralisches und freies Wesen über die Gesetze der Natur, und setzt sich vermöge der praktischen Vernunft als absolutes Vernunftwesen; dagegen ihn die theoretische Vernunft als Erscheinung und nach den Gesetzen des Verstandes als in der Zeit bestimmbar darstellt.

Alles Theoretische bezieht sich auf die Erfahrung und die Natur, das Praktische hingegen auf ein Objekt aufserhalb der Natur, auf die Freiheit. Wie sind nun Natur und Freiheit im Menschen

verbunden, da beide auf Eine Vernunft sich gründen, die aber als theoretische und praktische einen wesentlichen Unterschied setzt? Die Möglichkeit ihrer Verbindung erfordert ein transcendentales Princip, das zwischen dem Theoretischen und Praktischen in der Mitte liegt; dieses ist die Urtheilskraft, die als reflectirende das Besondere (Endliche und Erscheinende) mit dem Allgemeinen (der Idee, dem Unendlichen) verbindet. Das Allgemeine ist ein Allgemeines von empirischen Gesetzen, welches das Mannichfaltige der Erfahrung unter sich, als das Höhere, vereinigt, folglich über die Erfahrung hinausgeht. Dieses ist der Begriff eines Verstandes, welchen die Urtheilskraft bei der Reflexion über die Natur zu Hülfe nimmt, indem sie bei jedem Objekte einen Begriff, als den Grund und Endzweck desselben annimmt. Das Princip daher, nach welchem die Vernunft über die Natur reflectirt, ist: die Zweckmäfsigkeit zu finden, oder den Grund der Einheit des Mannichfaltigen eines Dinges als in einem Verstande enthalten zu denken. So reflectirt die Urtheilskraft über die Natur nach einer subjektiven Regel.

Das Bewufstseyn der praktischen Vernunft zum Begriffe erhoben ist das Sittengesetz, das kein materielles seyn kann, wie die Selbstliebe und Glückseligkeit, weil es sonst empirisch wäre, an die Bedingung des subjektiven Begehrungsvermögens gebunden, nicht aber praktisches Gesetz für den reinen Willen. Das Gesetz, als Bestimmungsgrund des Willens gedacht und abstrahirt von aller Materie oder allen Objekten des Begehrungsvermögens, ist die Form der allgemeinen Gesetzgebung, und der unmittelbare Begriff der sittlichen Freiheit oder der Begriff der unmittelbar gesetzgebenden praktischen Vernunft drückt sich in dem Sittengesetze aus: handle so, dafs die Maxime deines Willens jeder-

zeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung betrachtet werden kann. Die reine Vernunft ist für sich allein praktisch, das Sittengesetz folglich unbedingt, und der Wille, insofern er unter dem Gesetze steht, von ihm abhängig. Der Wille ist aber auch pathologisch afficirbar; das Gesetz muſs daher für ihn nöthigend seyn; darum heiſst die Abhängigkeit des Willens vom Gesetze Verbindlichkeit und das Bewuſstseyn der Nöthigung durch das Gesetz Pflicht. Das Princip der Sittlichkeit ist folglich die Autonomie des Willens; wird aber das praktische Gesetz von einem materiellen Bestimmungsgrunde abhängig gemacht, so entsteht die Heteronomie der Willkühr. Alle Moralität der Handlungen beruht einzig auf der praktischen Gesinnung, insofern sie durch das Sittengesetz allein bestimmt wird: als Erscheinung im Bewuſstseyn betrachtet ist sie eine Naturbegebenheit, unter dem Gesetze der Causalität stehend, aber als Aeusserung der vernünftigen Freiheit ist sie von aller Zeitbedingung unabhängig, zum intelligiblen Wesen des Menschen gehörig.

Die Gegenstände der praktischen Vernunft sind das Gute und Böse, jenes das Objekt der Begehrung, dieses das Objekt des Abscheus. Das Gute ist nichts empirisches und subjektives, kein Gegenstand der Lust, sondern etwas allgemeines, für alle nothwendiges und aus dem Vernunftgesetze flieſsendes; denn die Erreichung der sinnlichen Glückseligkeit ist dem sittlichen Zwecke, der Erreichung des Guten, untergeordnet. Jede dem Gesetze gemäſse Handlung ist an sich gut, und ein Wille, der immer und schlechthin durch das Gesetz sich bestimmt, ist ein absolut guter Wille oder die oberste Bedingung alles Guten. Die Aufnahme des Sittengesetzes in die praktische Denkart erzeugt das Gefühl der Achtung, welches, unmittelbar aus

dem Bewufsteyn der Herrschaft des Sittengesetzes über die Neigungen hervorgehend, kein pathologisches, sondern ein eigentlich moralisches Gefühl ist; als solches ist es auch die Triebfeder des Willens zur Befolgung des Sittengesetzes und die Quelle der sittlichen Handlungen.

Das Sittengesetz ist zwar als Bestimmungsgrund des Willens an sich unbedingt, doch fragt die Vernunft nach dem Endzwecke und Gegenstande des Sittengesetzes, nach dem höchsten Gute, das nicht blofs das höchste, sondern auch vollendet seyn mufs, Würdigung und Glückseligkeit zugleich in sich enthaltend. Beide aber können weder analytisch, noch synthetisch verbunden seyn, weil der Begriff des einen den des anderen nicht in sich schliefst, noch auch das eine das andere erzeugt; denn die Glückseligkeit kann als Bestimmungsgrund des Willens eben so wenig die Tugend begründen, als bei der herrschenden mechanischen Naturcausalität in der Welt aus der Tugend die Glückseligkeit entspringt. Diese Antinomie der praktischen Vernunft läfst sich nur durch die Unterscheidung der Welt als Erscheinung und als Dinges an sich lösen; denn nur in der Sinnenwelt ist es wahr, dafs die Tugend nicht die Glückseligkeit zur nothwendigen Folge habe; die Vernunft denkt sich aber eine Art der Existenz des vernünftigen Wesens, wo es nicht an die Naturcausalität gebunden ist, die Tugend also Ursache der Glückseligkeit seyn kann.

308.

Wenn das höchste Gut durch den Willen des Menschen bewirkt werden soll, so müssen seine Gesinnungen dem Sittengesetze ganz angemessen, folglich heilig seyn; als vernünftig sinnliches Wesen aber vermag er in keinem Momente seines Daseyns dieses Ideal der sittlichen Vollkommenheit

darzustellen; gleichwohl ist die Darstellung des höchsten Gutes praktisch nothwendig; folglich muſs es ein unendliches Fortschreiten der endlichen vernünftigen Wesen zum höchsten Gute geben, welches eine fortdauernde Existenz der Intelligenz nach dem Aufhören des jetzigen sinnlichen Lebens, also die Unsterblichkeit voraussetzt. Die Realisirung des höchsten Gutes erfordert ferner, daſs die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit übereinstimme, so daſs ihre Verbindung völlig uneigennützig und unpartheiisch sey. Das Sittengesetz führt demnach zu dem Begriffe einer Ursache dieser Verbindung beider, zur Idee der Gottheit, als der höchsten Vernunft, welche die Ursache der Uebereinstimmung der Natur mit dem Sittengesetze der freien, vernünftigen Wesen und der Einheit der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit in der künftigen Welt ist. Die Möglichkeit des höchsten Gutes setzt also die wirkliche Existenz der Gottheit voraus, und es ist moralisch nothwendig für uns, das Daseyn Gottes zu glauben, wenn dieses gleich für die theoretische Vernunft bloſse Hypothese ist. So führt das Sittengesetz, dessen Gegenstand und Endzweck das höchste Gut ist, zur Religion, welche die Erkenntniſs der Pflichten als göttlicher Gebote ist.

(Vgl. D. Jenisch *über den Grund und Werth der Entdeckungen des Hrn. Prof. Kant.* Berlin 1798. 8. Joh. Neeb *über Kant's Verdienste um das Interesse der philosphirenden Vernunft.* 2. Aufl. Frankf. a. M. 1795. 8. Stäudlin *Abhandlung über den Werth der krit. Philosophie in dessen Beitr. zur Phil. und Gesch. d. Rel.* III. IV. V. Th. Göttingen 1797. 98. 99.)

309.

Obgleich ausgezeichnete Männer, wie Mendelssohn, Jacobi, Eberhard, Weishaupt, Flatt, Tiedemann, Platner, Garve, Herder u. a. Einwürfe gegen die kantische Philoso-

phie erhoben, fand sie doch immer mehrere Anhänger, unter denen vorzüglich genannt zu werden verdienen: Joh. Schulz (geb. 1739), Salomo Maimon (1753 — 1800), Carl Christian Erhard Schmid (1761 — 1812), Carl Heinrich Heydenreich (1764 — 1801), Laz. Bendavid, Joh. Chr. Fr. Dietz, Fr. Wilh. Dan, und Chr. Wilh. Snell, Ludw. Heinr. Jacob, Joh. Heinr. Tieftrunk, Joh. Gottfr. Carl Chr. Kiesewetter, Joh. Gebh. Ehrenr. Maass u. a. Die beiden vornehmsten Anhänger der kantischen Philosophie, Carl Leonh. Reinhold (geb. zu Wien 1758) und Jacob Sigism. Beck, suchten sie zugleich tiefer zu begründen. Jener stellte, um dem Vorwurfe der Gegner des Kantianismus zu begegnen, dafs er den Idealismus lehre, indem er die objektive Realität aufhebe und die gesammte menschliche Erkenntnifs in subjektiven Schein verwandle, eine Theorie des Vorstellungsvermögens auf. Bei der Vorstellung sind im Bewufstseyn das vorstellende Subjekt, das vorgestellte Objekt und die Vorstellung selbst zu unterscheiden. Die Vorstellung enthält nehmlich etwas, das sich auf das äufsere Objekt bezieht, den Stoff mit dem Subjekte verbindend: eine Form oder Einheit. Die Vorstellung entsteht also dadurch, dafs die Form der Einheit des Bewufstseyns auf einen gegebenen mannichfaltigen Stoff bezogen wird.

Gegen diese reinholdische Theorie des Vorstellungsvermögens, durch welche die kritische Philosophie systematische Einheit und Verbindung gewonnen zu haben schien, erklärte der scharfsinnige Verfasser des Aenesidemus, Gottl. Ernst Schulze, der als skeptischer Bekämpfer der dogmatischen Philosophie die Möglichkeit zuverlässiger Kriterien der Wahrheit leugnete, dafs

aus dem Begriffe der Vorstellung keineswegs die Realität der Objekte erwiesen werden könne; die Vorstellung beziehe sich zwar auf ein Objekt, aber es sey zweifelhaft, ob dieses einen blofs subjektiven oder objektiven Grund habe. Und Reinhold erkannte selbst die Unzulänglichkeit seiner Theorie des Vorstellungsvermögens, und trat, nachdem er sie aufgegeben hatte, zu Fichte's, späterhin zu Bardili's Lehre über. In der letzten Zeit bemühte er sich, durch eine Kritik der Sprache, als der Urheberin aller philosophischen Mifsverständnisse, die philosophische Einstimmigkeit zu befördern.

Die kritische Philosophie unternahm Jacob Friedrich Fries durch seine neue Kritik der reinen Vernunft und die philosophische Anthropologie zu ergänzen und zu verbessern, und besonders der Glaubenslehre, als dem Mittelpunkte der philosophischen Ueberzeugungen, feste wissenschaftliche Haltung zu geben.

Idealistisch dagegen fafste der scharfsinnige Beck die kantische Philosophie auf, indem er das Ding an sich, dessen Annahme als ein leerer Begriff dem kantischen Systeme zum Vorwurfe gemacht ward, für das Gemüth erklärte, durch welches das Daseyn und die Eigenschaften der Dinge bestimmt würden, und alles auf die Einheit des Verstandes zurückführte, der selbst durch den Gröfsenbegriff Raum und Zeit erzeuge. Alle Realität in der Erkenntnifs beruht auf dem subjektiven, ursprünglichen Vorstellen und den Gesetzen desselben; es ist also nichts wirklich aufser uns vorhanden. Dieser Auslegung der kantischen Philosophie folgte Fichte.

310.

Einen durchaus subjektiven Charakter ertheilte der idealistischen Ansicht Friedrich Heinrich Jacobi (geb. zu Düsseldorf 1743, gest. 1819),

der Berkeley des transcendentalen Idealismus, den das unmittelbare, lebendige Gefühl und die Eigenthümlichkeit eines schönen Gemüths vor dem logischen und abstracten Formalismus der kantischen Philosophie bewahrte. Seine philosophischen Grundsätze bescheiden sich mit dem Glauben, alles auf das Gefühl gründend, das Speculiren dagegen für Nichtigkeit erklärend. Die Grundbegriffe und Formen des Verstandes, die Begriffe von Ursache und Wirkung, Succession u. s. f. sind, als positive und absolute dargestellt, nichts als Vorurtheile des Verstandes; sie beziehen sich auf nichts objektives und haben darum auch keine wahre, objektive Bedeutung. Sie fliefsen vielmehr aus dem, was aller Erfahrung gemein ist und ihr zum Grunde liegen mufs, so dafs sie nicht blofs für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit geltend sind, sondern aus dem Wesen, der Gemeinschaft und der Gegenwirkung der endlichen Dinge überhaupt abgeleitet werden können. Auch führen alle speculativ demonstrativen Systeme zu einem Fatalismus hin, der sich mit dem freien, vernünftigen Wesen des Menschen, mit Moralität und Religion nicht verträgt. Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus, und dieser ist Atheismus; denn er läfst keine Religion zu. Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; jeder Beweis setzt etwas schon erwiesenes voraus, dessen Princip Offenbarung ist. Keine Wissenschaft ist möglich, wenn es nicht ein Wissen aus der ersten Hand giebt, ein Wissen ohne Beweis, das der Gründe nicht bedarf, weil es unmittelbar gewifs ist. Dieses unmittelbare Wissen ist Glaube; das Element aller menschlichen Erkenntnifs und Wirksamkeit ist daher Glaube und Offenbarung. Die tiefste Wurze des menschlichen Wesens ist Glaube an das eigne Seyn, an die durch Offenbarung ge-

gebene Welt, und an die im Gemüthe sich ankündigende Offenbarung Gottes. Dieser Glaube ist ein Vernunftglaube, eine rationelle Anschauung; denn die Vernunft ist der Sinn für das Uebersinnliche, das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen mit der vollen Zuversicht zur objektiven Gültigkeit derselben; ihr Wesen ist offenbarend, positiv-verkündigend; dagegen der Verstand auf den finstern Ungrund, das absolute Nichts, auf den Fatalismus führt, und die Natur zu Gott macht.

Die Natur und selbst der Mensch, insofern er zur Natur gehört, drücken einen Mechanismus aus. Unverkennbar lebt aber im Menschen ein Höheres, das über die durch die Naturgesetze gebundenen Vermögen desselben hinausgeht: die Vernunft, die Freiheit. Durch den Sinn und die Vernunft trennen sich im Menschen eine sichtbare und unsichtbare, eine sinnliche und vernünftige Welt. Das Daseyn beider läfst sich so wenig beweisen, als sich das Daseyn des Sinnes und der Vernunft beweisen läfst; denn beide sind das Höchste, das Höchste aber kann nicht bewiesen werden. Mit dem Sinne und der Vernunft ist die sinnliche und die vernünftige Welt zugleich gegeben. Das Seyende überhaupt kann aber weder von der Natur, noch vom vernünftigen Geiste des Menschen ausgegangen seyn; denn sowohl die Natur, als der menschliche Geist sind endlich und bedingt. Ueber der Natur und dem Menschen mufs daher ein unendliches, unbedingtes Princip (Gott) seyn, der Quell und Grund alles Vorhandenen. Die Freiheit des Menschen ist Persönlichkeit oder absolute Individualität; dadurch unterscheidet sich das Wesen des Menschen von dem Mechanismus der Natur. Das Wesen demnach, das höher ist, als die Natur und die Persönlichkeit des Menschen, mufs

die höchste freie Persönlichkeit seyn: Gott ist Einer, er ist Person; denn der Grund aller Wesen kann nicht unwesentlich, der Grund aller Vernunft nicht Unvernunft seyn. Das Daseyn Gottes kann eben so wenig bewiesen werden, als das Daseyn selbst; jenes kann daher nur durch Zeugnisse erkannt werden, und eine auf Zeugnissen beruhende Gewifsheit heifst Glaube. Der Glaube an ein höchstes Wesen ist Religion.

Jacobi's Ansichten huldigen oder nähern sich an Fr. Köppen, der von der Idee der Freiheit, als einer unmittelbaren Thatsache des Erkennens und Handelns, ausgeht, Caj. von Weiller, Christ. Weiss, Christ. Aug. Clodius u. a.

311.

Dem transcendentalen Idealismus gab Joh. Gottl. Fichte (geb. in der Oberlausitz 1762, gest. 1814) seine Vollendung dadurch, dafs er ein System aufstellte, in welchem weder das Bewufstseyn, noch die Objekte desselben, weder die Materie der Erkenntnifs, noch das Formale derselben als gegeben vorausgesetzt, sondern selbst durch einen Act des Ichs producirt und durch Reflexion aufgefafst werden. Dadurch suchte Fichte die in der kritischen Philosophie vermifste Einheit herzustellen und durch Lösung des schwierigsten Problems, wie unsere Vorstellungen mit den Dingen zusammenhängen, die Vernunft zu befriedigen.

312.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaften: Wissenschaftslehre; denn durch sie wird alles Wissen erst möglich gemacht und begründet; folglich ist sie das Höchste, durch sich selbst schlechthin Mögliche und Gültige. Ihr Grundsatz mufs daher aus keinem höheren Principe beweisbar seyn. Dieser unbezweifelbar gewisse Grundsatz ist: Ich bin, welcher nicht nur die nothwen-

dige Form (a = b), sondern auch den nothwendigen Inhalt (Ich) unbedingt ausdrückt. Das Ich ist Thätigkeit, also setzt es sich selbst: es ist zugleich das Handelnde (Subjekt) und das Produkt der Handlung (Objekt). In der Philosophie erhebt nehmlich der Mensch seine nothwendigen Handlungsweisen selbst zum Bewufstseyn, indem er einzig auf sie reflectirt, von allem anderen abstrahirend. So gelangt er zum reinen Bewufstseyn, das als Einheit allem Denken zum Grunde liegt, zum reinen Ich. Dieses Erheben seiner selbst zum reinen Ich ist ein Sichselbst-Setzen des Ichs. Die Reflexion des Ichs auf sich selbst hat ihren Grund in einem für die theoretische Wissenschaftslehre postulirten (unerklärlichen) Anstofse auf die unendliche Thätigkeit; dadurch setzt sich das Ich selbst als Subjekt und den Anstofs als Objekt sich entgegen. Aus dem ersten Grundsatze: Ich bin Ich (dem Satze der Einstimmung), welche der Form und dem Gehalte nach unbedingt ist, fliefst der zweite: Ich = Nichtich (der Satz des Widerspruchs), welcher dem Gehalte nach durch den ersten bedingt ist; denn das Nichtich ist nur möglich in Beziehung auf das Ich. Das Setzen (des ersten Grundsatzes) und das Entgegensetzen (des zweiten) müssen sich in einem dritten wieder verbinden; Realität oder Position und Negation können aber nur dann in demselben Subjekte gesetzt seyn, wenn sie sich gegenseitig einschränken. Der dritte Grundsatz heifst daher: das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen (der Grundsatz des Grundes). Die Nothwendigkeit zu verbinden überhaupt gründet sich auf die Thesis, das Erste, schlechthin Unbedingte, die Form des Systems auf die höchste Synthesis, und die Nothwendigkeit, auf eine bestimmte Art

entgegenzusetzen und zu verbinden, auf den dritten Grundsatz.

Das theilbare Ich und das theilbare Nichtich sind durch das absolute Ich und in demselben gesetzt als durch einander gegenseitig bestimmbar, so daſs die Realität des einen die des andern einschränkt. Dieser Satz läſst sich in zwei antithetische Sätze auflösen: 1) das Ich setzt sich als bestimmt durch ein Nichtich, und 2) das Ich setzt sich als bestimmend das Nichtich. Auf dem ersteren Satze beruht die Einheit des Bewuſstseyns; das Bewuſstseyn ist nur dadurch möglich, daſs für das Ich ein Gegensatz (Objekt), ein Nichtich gegeben ist; denn wo kein Objekt ist, da ist auch kein Subjekt. Umgekehrt ist auch kein Objekt, wo kein Subjekt ist, folglich muſs sich das Ich auch als das Nichtich bestimmend setzen. Der erste Satz drückt ein nothwendiges Leiden, der andere eine nothwendige Thätigkeit des Ichs aus. Wie sind beide zu vereinigen? Der Satz, daſs für das Ich ein Nichtich gesetzt seyn soll, kann, da alles im Ich und für das Ich ist, nur so viel heissen, als: das Ich soll eine Realität in das Nichtich setzen, die dieses, für sich und objektiv gedacht, nicht haben würde; denn alle Realität ist für und durch das Ich gesetzt. Das Vorstellen von Dingen auſser uns ist also nichts, als eine Handlungsweise des Ichs, wodurch es eine Realität in sich aufhebt und sie in das Nichtich setzt. Dadurch wird das Nichtich für das Ich etwas wirkliches, obgleich nur insofern und in dem Grade, als das Ich ihm von seiner eigenen Wirklichkeit mittheilt. Das Leiden des Ichs ist also selbst durch seine Thätigkeit gesetzt; denn das Nichtich ist sein eigenes Produkt, durch seine ideale Thätigkeit erzeugt. Aber das Nichtich ist dem Ich zugleich entgegengesetzt; es muſs daher auch als auf das Ich wir-

kend vorgestellt werden, und diese Entgegensetzung des Nichtichs ist der Realgrund der Vorstellung. Es findet folglich eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nichtich statt, so dafs weder der Grund der Realität des Nichtichs in die blofse Thätigkeit des Ichs gesetzt wird, noch der Grund des Leidens des Ichs in die blofse Thätigkeit des Nichtichs, sondern: die Thätigkeit des Ichs ist absolut, indem sich das Ich selbst setzt; setzt es sich etwas anderes entgegen, so drückt es eine sich gegenseitig einschränkende Thätigkeit des Ichs und Nichtichs aus; denn wird ein Grad der Thätigkeit in das Nichtich gesetzt, so wird derselbe im Ich aufgehoben (das Ich leidet vom Nichtich); wird umgekehrt ein Grad der Thätigkeit in das Ich gesetzt, so wird derselbe im Nichtich aufgehoben (das Nichtich leidet vom Ich). Aus jener Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nichtich ergiebt sich ferner, dafs, wenn das Ich in der Reflexion durch das Nichtich bestimmt ist, das Nichtich oder das Universum unendlich, das Ich aber endlich gedacht wird; ist umgekehrt das Nichtich durch das Ich bestimmt, so ist das Ich unendlich und die Welt endlich.

313.

Das Vorstellen überhaupt ist bedingt durch die Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nichtich, bei der man das Ich als thätig und das Nichtich als leidend, oder umgekehrt das Ich als leidend und das Nichtich als thätig denken kann, weil Thun und Leiden Eins sind im Ich. Die Richtung des Ichs auf das Nichtich ist der des Nichtichs auf das Ich entgegengesetzt; das Gemüth schwebt also beim Vorstellen zwischen entgegengesetzten Richtungen: als Einbildungskraft, welche das Thun und Leiden des Ichs gleichsam einbildet, zum Bewufstseyn erhebend; das eingebil-

dete Schweben selbst ist das Anschauen. Das Ich anschauend und sich als anschauend (thätig) setzend setzt sich ein angeschautes, also leidendes, das Nichtich, entgegen; die das Angeschaute setzende Thätigkeit des Ichs ist also keine nach innen gehende Thätigkeit, keine Reflexion, sondern eine auswärts gerichtete, eine Production, welcher sich aber das Ich nicht bewufst werden kann, weil es eine nach aufsen gehende Thätigkeit ist; daher die Täuschung, als sei das Angeschaute ein äusseres, in das Ich kommendes, nicht aber von ihm producirtes. Das Anschauen wird dadurch, dafs es fixirt ist, zur Anschauung; das Fixirende ist die absolute Freithätigkeit des Ichs, die Vernunft; dasjenige, das fixirt wird, ist die Einbildungskraft, insofern ihre Thätigkeit durch das Fixiren eine Gränze bekömmt, und das Product der fixirten Einbildungskraft ist die Anschauung. Die Anschauung mufs aber im Bewufstseyn festgehalten werden, wenn sie als eine Realität erkannt werden soll; dieses geschieht durch den Verstand, der das Wandelbare bestehend macht, gleichsam verständigt und, an sich ein ruhiges und unthätiges Vermögen des Gemüths, das Wirkliche erst setzt, dadurch, dafs er das Ideale zum Realen umbildet. Ueber die im Verstande schon gesetzten Objekte reflectirt die Urtheilskraft, sie vergleichend, ihr Verhältnifs bestimmend, von ihnen abstrahirend u. s. w. Der Verstand und die Urtheilskraft bedingen sich wechselseitig; denn der Verstand giebt der Urtheilskraft die Objekte, diese aber bestimmt durch die Reflexion das Objekt überhaupt erst als Objekt; denn ist im Verstande nichts fixirt, so findet keine Urtheilskraft statt, und ohne Urtheilskraft ist umgekehrt nichts im Verstande für den Verstand da, kein Denken des Gedachten als eines solchen.

314.

Das theoretische, intelligente Ich ist durch ein Nichtich bestimmt, also endlich und abhängig, das praktische dagegen unendlich, das Nichtich bestimmend. Die theoretische Wissenschaftslehre beruht auf dem Satze, dafs sich das Ich als bestimmt setzt durch das Nichtich; daher kann sie diese Bestimmtheit des Ichs und die Entstehung des Nichtichs nicht erklären. Diefs ist demnach die Aufgabe der praktischen Wissenschaftslehre, welche von dem Satze ausgeht: das Ich setzt sich als bestimmend das Nichtich; denn da alles für und durch das Ich ist, so kann die Schranke, das Nichtich (der Anstofs auf die unendliche Thätigkeit des Ichs) auch nur aus dem absoluten Wesen des Ichs abgeleitet werden. Das Ich nun ist absolut frei, unendlich und die einzige wahre Realität. Als freies hat es Causalität; diese läfst sich aber nicht schlechthin in das Ich setzen, weil mit ihr auch schon ein Nichtich oder ein Objekt gesetzt werden müfste, worauf sich die Thätigkeit des Ichs richtete; gleichwohl ist das Wesen des Ichs Thätigkeit; folglich mufs die Thätigkeit des Ichs eine solche seyn, die nicht unmittelbar Causalität ist, sondern erst Ursache seyn will, d. i., ein Streben. Das Streben des Ichs aber hat als solches nothwendig eine bestimmte Quantität der Thätigkeit; denn es geht darauf aus, wirkliche Ursache zu seyn; als unendliches Streben aber kann es diefs nicht werden; es erreicht folglich niemals sein Ziel, und wird hierdurch begränzt. Das Streben kann aber als unendliches sich nicht selbst begränzen; sonst hörte es auf, Streben zu seyn; denn als Streben geht es erst auf Causalität, kann folglich nicht seine eigene seyn. Demnach mufs das Streben durch eine der Kraft des Strebenden entgegengesetzte Kraft begränzt werden, die gleichfalls strebend

seyn, d. i., auf Causalität ausgehen muſs, weil sie sonst in keiner Berührung mit dem Ich stehen könnte; auch muſs sie gleichfalls keine eigene Causalität haben; denn sonst vernichtete sie das Streben des Ichs, seine Kraft aufhebend. Dadurch also, daſs das Ich sein Streben nicht erreichen kann, wird sein Trieb zur Thätigkeit in sich selbst zurückgebeugt (reflectirt), und das Ich setzt seinem eigenen Streben ein Gegenstreben, einen Anstoſs oder ein Nichtich (das Gefühl) entgegen. Das Ich wirkt in seinem Streben bestimmend auf das Nichtich, es ist praktisch und Causalität; umgekehrt aber strebt auch das Nichtich dem Ich entgegen, bestimmt also das Ich und hält seinem Streben das Gleichgewicht: so besteht die Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nichtich.

Auch hier offenbart sich der Formalismus der Transcendentalphilophie, indem das Ich als absolutes Princip die einzige Realität seyn soll, und dennoch als bloſses, nie sein Ziel erreichendes Streben gesetzt wird; die Realität ist also wohl das ewig fruchtlose Streben des Ichs? Ferner soll das praktische Ich absolut frei seyn, und doch wird es erst durch den Naturtrieb zum Handeln bestimmt und aufgefordert; also ist die Freiheit abhängig von dem Naturtriebe, sie wird zur Nothwendigkeit, und zwar, da sie der Naturtrieb begränzt, zu einem empirisch bedingten Handeln herabgesetzt. So straft die Vernunft jede einseitige Abstraction, indem sie den Philosophen in das zurückwirft, was er willkührlich zu umgehen suchte; denn das von aller objektiven Realität, von allem Leben abstrahirte Ich muſs, wenn es erkennen und handeln soll, wieder zum empirischen Leben herabsteigen; dieses giebt dem Luftbilde erst Bestimmtheit und Wahrheit. —

Das praktische Ich fühlt sich selbst subjektiv gebunden durch den Begriff der Pflicht; denn es kündigt sich ihm im Bewufstseyn ein unbedingtes Sollen an, das die Freiheit zwar nicht aufhebt, aber doch einen kategorischen Nöthigungsgrund für sie enthält. Insofern nun das Ich diese Pflicht in seiner Thätigkeit zu realisiren trachtet, strebt es nach einer moralischen Weltordnung (dem Göttlichen), durch deren Gesetze es sich gebunden fühlt. Wer an seinem Theile die moralische Weltordnung realisirt, nähert sich der Gottheit, in dem eigentlichen und wahren Leben wandelnd; wer sie hingegen hindert oder stört, entfernt sich in eben dem Grade von der Gottheit. Das Seyn der Gottheit an sich ist nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntnifs, sondern des vernünftigen Glaubens.

Dieses System machte wegen der originellen Ansicht grofses Aufsehen, und fand viele Anhänger (Fr. K. Forberg, F. I. Niethammer, K. L. Reinhold, Jo. Bapt. Schad, Jo. Heinr. Abicht, Ern. Aug. Mehmel u. a.).

(Vergl. *Philosophisches Journal*, herausg. von Niethammer. Neustr. u. Jena, 1795—96. 4. B., mit Fichte, 1767-1800. V—X. B. — Hegel's *Darstellung der kantischen, jacobischen und fichteschen Philosophie*, im *kritischen Journal d. Philos.* von Schelling und Hegel, 2. B. 1. St. — Dess. *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems.* Jen. 1801. 8.)

315.

In den neuesten Schriften hat Fichte sein früheres System verlassen, und ihm der Tendenz nach ganz entgegengesetzte Grundsätze aufgestellt. Denn der gesammte Transcendentalidealismus vernichtet, vom endlichen Bewufstseyn ausgehend, theoretisch das Unendliche, knüpft aber praktisch das Endliche an das Unendliche an, um das Endliche, das theoretisch rein endlich und negativ ist,

wenigstens praktisch durch ein höheres Princip zu begründen; darum ist sein Wesen bloſs negativ. Die neuesten Grundsätze von Fichte gehen dagegen gleich theoretisch vom Unendlichen aus. Doch hat er die frühere dualistische Ansicht, daſs die Vernunft die materielle Welt (die Natur) überwinden und aufheben müsse, in seine neuere (praktisch-spinozistische) Philosophie übergetragen.

Alles, was der Mensch von sich selbst thut, ist nichtig; daher ist der Grund der Philosophie nicht das Subjekt oder das Ich, sondern die göttliche Idee. Nicht der Mensch liebt die göttliche Idee, sondern diese liebt und umfaſst sich selbst in ihm. Alles Seyn ist lebendig und in sich thätig: es giebt kein anderes Seyn, als das Leben. Das Leben selbst ist das Absolute oder Gott. Das göttliche Leben ist an und für sich rein, in sich selbst verborgen; es hat seinen Sitz in sich selbst und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich, zugänglich nur sich selbst; es ist alles Seyn und auſser ihm ist kein Seyn. Das göttliche Leben äuſsert sich und tritt heraus, es erscheint und stellt sich dar als göttliches Leben, und diese seine Darstellung oder sein äuſseres Daseyn ist die Welt. Sie ist bedingt durch Gottes Wesen an sich und die unveränderlichen Gesetze der äuſsern Darstellung überhaupt. Das göttliche Leben wird in der Darstellung zu einem in das Unendliche sich entwickelnden Leben, zu einem endlosen Zeitflusse; denn auch in der Darstellung bleibt es noch Leben; dieses lebendige Daseyn in der Erscheinung nennen wir das menschliche Geschlecht. Also ist allein das menschliche Geschlecht wahrhaft da. Ohne Hemmung und Schranke aber würde das ganze vollendete Leben mit einem Schlage hervorbrechen; das göttliche, in der Darstellung successiv sich entwickelnde Leben muſs daher in allen Zeitmomenten sei-

nes Daseyns beschränkt seyn, d. h., zum Theil lebendig, zum Theil nicht lebendig, noch nicht zum Leben hindurchgedrungen (cartesischer und leibnitzischer Dualismus des Seyns und des Denkens, als des geistigen Lebens). Die Schranke des göttlichen Lebens ist die objektive, materielle Welt, die so genannte Natur: ein todtes, starres, in sich beschlossenes Seyn. Die Schranke ist todt, aber das Todte ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne des Wortes da; es ist nur Gegenstand der Kraftäufserung für das vernünftige Leben, also ein blofs negatives, das immer mehr aufgehoben zu werden bestimmt ist. Die Natur kann daher nur durch das vernünftige Leben in seiner Entwickelung belebt werden.

Demjenigen Daseyn, das immer nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, mufs ein Daseyn zum Grunde liegen, welches den Grund seines Daseyns in sich selbst hat; dieses ist Gott.

316.

Nach Fichte versuchten es mehrere, vielleicht unbewufst zum Realismus hingetrieben, da der transcendentale Idealismus in seiner höchsten Ausbildung weder den Geist, noch das Gemüth befriedigen konnte, die Philosophie tiefer zu begründen. Doch blieb es bei blofsen Versuchen, bis Schelling mit seinem Systeme auftrat.

Logisch und mathematisch unternahm Chph. Gottfried Bardili (starb zu Stuttgard im Jahre 1808) die Philosophie zum dualistischen Realismus zurückzubilden. Sein Princip ist das reine Denken, als das unendliche Wiederhohlen des Einen in Vielem; denn das Denken als Denken ist weder ein Subjekt, noch ein Objekt, sondern, über beide erhaben, liegt es beiden zum Grunde; es ist ein Infinitivus, als solcher determinans und determinatum, Realität und Formalität zugleich; es

ist weder Begriff, noch Urtheil, sondern das Princip beider: die absolute Thesis. Durch das reine Denken wird aber noch nichts bestimmtes gedacht; das cogitare infinitivum mufs also ein cogitans und cogitatum, d. h., das Denken als Denken mufs ein angewandtes werden. Zur Anwendung des Denkens aber gehört Materie (Stoff), die schlechthin postulirt werden mufs; ihr Charakter ist Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit. Sie existirt blofs durch die Anwendung des Denkens, in und mit derselben. Das Denken in seiner Anwendung hebt einerseits die Materie auf, sie als ein gedachtes etwas bestimmend, andererseits hebt es die Materie hervor, als ein für sich bestehendes Objekt sie bebestimmend. Das auf die Materie (C) angewandte Denken (A) ist = A + C. Untersucht man nun das Denken in der Anwendung auf Objekte nach seinen nothwendigen Gesetzen, so erhält man eine reale Erkenntnifs aus Begriffen: eine Metaphysik. Die Correlation des Denkens und der Materie, das Band des Geistes und der Natur, gründet sich auf ein Ureins, das sich an dem Denken, wie an den Objekten offenbart, ein Urwahres, das sich an dem Wahren zeigt, oder: die Gottheit ist das Urprincip aller Realität, alles Denkens und Erkennens.

(Vergl. Reinhold's *Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des neunzehnten Jahrhunderts.* Hamb. 1801 ff.)

Dieses System voll Dunkelheit und leerer Abstraction fand wenig Beistimmung; nicht glücklicher waren die Versuche anderer Denker, wie die Archimetrie des Schweden Thom. Thorild, die alles auf Grössenlehre zurückführt, die Epikritik von Franz Berg, welche das logische Wollen als Erklärungsgrund der Realität aufstellt, die praktische Philosophie von Rückert und Weiss u. a.

317.

Ueberzeugt, dafs sich die kantische Philosophie gegen den Skepticismus nicht halten könne, und der Fichtesche Idealismus nicht befriedige, stellte **Friedrich Bouterwek** in seiner Apodiktik das Absolute (das unbekannte X, das nach Kant allen Erscheinungen zum Grunde liegt) an die Spitze der Philosophie.

Die Grundkräfte des Menschen sind Denken, Wissen und Thun; daher ist die Apodiktik logisch, transcendental und praktisch. Die Logik gründet sich auf die Metaphysik, so wie das Denken auf das Wissen; denn wir finden das Reale in der Erkenntnifs nicht dadurch, dafs wir es denken, sondern dadurch, dafs wir dem Denken selbst ein Wissen voraussetzen, alles Denken folglich als der Realität nach wahr oder unwahr auf die Principien des Wissens beziehen und das Denken durch jene begründen. Das Wissen als wahre Erkenntnifs setzt ein Princip, ein Uranfängliches im Wissen selbst, als letzten Grund des Denkens und Wissens, voraus. Dieses Princip ist entweder subjektiv, das Ich, oder objektiv, das Ding an sich; das Ich kann aber ohne Objekte nicht gedacht werden, und das Ding an sich läfst sich nicht documentiren. Folglich müssen das Ich und das Ding zugleich im Princip enthalten seyn. Der höchste Elementarbegriff, den wir haben, ist das Seyn, Etwas überhaupt, das Absolute, dessen Idee uns nach einem nothwendigen Gefühle der Ueberzeugung inwohnt. Ohne Voraussetzung des Absoluten können wir nicht denken, noch wissen, in ihm sind also Denken und Wissen vereinigt; aus ihm werden ferner die Beweise für das Daseyn an sich selbst, für die Realität gesucht; folglich ist auch das Seyn in ihm gegründet. Das Absolute ist demnach das constitutive Realprincip. Die Idee des Absoluten aber

ist durch ein absolutes Erkenntnifsvermögen gesetzt, nicht durch die Vernunft. Denn allem Denken liegt das Seyn zum Grunde; folglich kann das Seyn nicht durch das Denken gefunden werden; das Seyn liegt aber auch allem Gefühle zum Grunde; darum mufs das Vermögen, welches die Idee des Absoluten setzt, über das Gefühl (die Sinnlichkeit) und das Denken (die Vernunft) noch hinausgehen; und dieses ist eben das absolute Erkenntnifsvermögen. Nun sind wir genöthigt, die Realität überhaupt uns doppelt zu denken, als Subjekt und Objekt; darum mufs die transcendentale Apodiktik ein Vermögen der absoluten Reflexion unterscheiden, wodurch Subjekt und Objekt getrennt werden; denn das Subjekt entdeckt sich mit dem Objekte zugleich als Realität, indem es durch absolute Reflexion die Realität verdoppelt, d. i., Subjekt und Objekt unterscheidet. Subjekt und Objekt verbindet die absolute Urtheilskraft wieder, als absolute, unzertrennliche Realität sie bestimmend.

Das Wissen ist objektiv und gebunden, das Wollen dagegen subjektiv und frei, also in uns selbst gegründet. Sein Princip ist die lebendige Kraft, Virtualität, durch welche sich das ideale Ich, das in der theoretischen Philosophie in dem unendlichen Seyn verloren ist, als Individuum realisirt. Das Ich ist selbstständige (praktische) Realität, und verliert sich zugleich theoretisch in Eine Realität mit den Dingen. Beides ist nur dadurch möglich, dafs sein Princip Kraft ist, die als relative sich auf die absolute Kraft stützt, in ihr existirend; die Anerkennung der Individualität oder unserer praktischen Realität ist nun mit der Anerkennung des Widerstandes aufser uns identisch; denn das Ich ist als Kraft nur unter Voraussetzung des Widerstandes (einer Gegenkraft, eines Objekts);

folglich sind das theoretische und praktische Princip Eins. Der Mensch als relative Kraft in Beziehung auf eine unendliche, absolute Realität, in welcher er seinen Grund hat, ist ein endliches Wesen.

Der Wille, von Vernunft und Sinnlichkeit verschieden, ist das Subjektive in der Virtualität, das Individualprincip selbst, welches sich durch die Freiheit, die Selbstkraft, zur Selbstständigkeit erweitert. Dadurch aber, dafs sich der Mensch vermittelst des Bewufstseyns der Freiheit als praktisches Individuum in der absoluten Realität setzt, setzt er sich in eine Sphäre von mehreren seines gleichen. Daraus fliefst als Moralprincip die Anerkennung der Menschen von ihrer subjektiven Gegenseitigkeit, und das Sittengesetz: behandle deines gleichen, wie du als vernünftiges Wesen dich selbst behandelst. Nach den beiden Kriterien der Anwendbarkeit des Moralgesetzes, der Freiheit und Glückseligkeit, unterscheiden sich die Tugenden als Vernunft- oder Erfahrungstugenden; erstere bestehen in thätiger Behauptung der Freiheit oder Vernünftigkeit aller vernünftigen Wesen (Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit); das Merkmal der Erfahrungstugenden aber ist das Gefühl.

Unser Wissen gründet sich auf unser subjektives Daseyn in einer unendlichen Realität. Wir sind demnach ein Glied derselben, und können daher auch ein ewiges subjektives Daseyn hoffen. Es giebt eine absolute Realität, die weder aus Atomen, noch aus Monaden zusammengesetzt, sondern Virtualität ist, d. h., die durch Kräfte und Gegenkräfte auf sich selbst beruht und sich selbst unablässig bildet, von deren besonderem Grunde aber kein Sterblicher das Geringste einsieht. Eine Kosmologie ist daher unmöglich. Alle Theologie artet in Anthropomorphismus aus, weil Gott kein Objekt irgend einer Vorstellung ist.

Die ursprüngliche Einheit des Realen und Idealen, des Seyns und Wissens, nimmt Wilh. Traugott Krug (geb. 1770) als das nicht weiter begreifliche und erklärbare prius an. Das Realprincip der Philosophie ist das philosophirende Subjekt, das vom Aeufseren (Gegebenen) wegsehende und auf sein Inneres (sein eigenes Thun oder Handeln) hinsehende Ich. Indem das Ich auf diese Art thätig ist, gelangt es zuerst zum Bewufstseyn seiner Thätigkeit überhaupt in den verschiedenen Functionen; es nimmt innerlich das Mannichfaltige seines Thuns oder Handelns wahr. Diese Thatsachen des Bewufstseyns, insofern sie durch das Philosophiren Objekt einer besondern Erkenntnifs, mithin in Begriffe gefafst und durch Worte dargestellt werden, sind die Materialprincipien der Philosophie, der Wissenschaft einen sicheren Stoff darbietend. Wenn nun die philosophirende Vernunft vermittelst dieser Materialprincipien auch zur Erkenntnifs der Gesetze ihrer Thätigkeit gelangt, mithin diese Gesetze, als die Einheit in einer Mannichfaltigkeit, wieder in Begriffe fafst und durch Worte darstellt, so hat sie auch die Formalprincipien gefunden, durch welche erst die philosophische Erkenntnifs die Gestalt der Wissenschaftlichkeit erlangt. Jene Materialprincipien aber und diese Formalprincipien zusammen genommen heifsen im Gegensatze des Realprincips der Philosophie Idealprincipien oder Grundsätze der philosophischen Erkenntnifs, weil das philosophirende Subjekt nothwendig sich selbst als ein Reales, die Wissenschaft hingegen als ein Ideales in sich setzt. Das Bewufstseyn ist die Synthese des Seyns und Wissens im Ich, und zwar sind beide ursprünglich (a priori) in uns verknüpft; diese transcendentale Synthese ist demnach die ursprüngliche Thatsache, die als solche nicht weiter abge-

leitet werden kann, mithin der absolute Gränzpunkt des Philosophirens. Das System der Philosophie, das dieser Annahme folgt, heifst daher transcendentaler Synthetismus.

Eigenthümliche Ansichten stellte Joh. Fried. Herbart auf. Die Philosophie, behauptet er, müsse die psychologische Richtung wieder verlassen; das Unternehmen, die Gränzen des Erkenntnifsvermögens zu bestimmen, setze die Täuschung voraus, dafs das Erkenntnifsvermögen leichter zu erkennen sei, als das, womit sich die Metaphysik beschäftige, da doch alle Begriffe, durch die wir das Erkenntnifsvermögen denken, metaphysische seien. Die Philosophie ist nach Herbart eine Bearbeitung der Begriffe, und zwar theils Aufklärung und Verdeutlichung (Logik), theils Veränderung, Berichtigung und Ergänzung (Metaphysik).

Dritte Epoche
der neueren Philosophie:
Idealrealismus.

Die Subjektivität des transcendentalen oder rationalen Idealismus, dessen höchste Steigerung das fichtesche System ist, verklärte der geniale Schelling zur absoluten Vernunftphilosophie, durch die Zurückführung des Idealismus auf den spinozischen Vernunftrealismus, auf dessen ächte Speculation schon Lessing und Herder, in der neueren Zeit aber vorzüglich Friedrich Schlegel (in seinen zu Jena gehaltenen Vorlesungen) aufmerksam gemacht hatten. Das Seyn und Denken, nach dessen absoluter Einheit der transcendentale Idealismus fruchtlos gestrebt hatte, da er das

Subjekt und das Objekt bald formell im Bewufstseyn verknüpfte (Kant), bald subjektiv im Gefühle (Jacobi) oder im Ich (Fichte) vereinigte, führte Schelling, nach dem Vorbilde des spinozischen Systems, auf ihre ursprüngliche, unbedingte Identität zurück. Diese ist ihm, da er von der rationalen und transcendentalen Philosophie ausgieng, deren Anhänger er selbst zuvor gewesen war, die Vernunft, insofern sie als die absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Denn nach Schelling ist kein Reales an sich, sondern nur ein durch Idealität bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste.

319.

Vernunft ist die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Aufser der Vernunft ist nichts, in ihr alles; sie ist schlechthin und sich selbst gleich. Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft und, da aufser der Vernunft nichts ist, für alles Seyn ist das Gesetz der Identität: a (Subjekt) = a (Prädikat). Die einzige absolute Erkenntnifs ist die der absoluten Identität, d. i., der Vernunft. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich und seiend; denn das Seyn gehört zu ihrem Wesen, folglich kann sie als Identität nie aufgehoben werden, und alles, was ist, ist die absolute Identität selbst: an sich eins, ewig und unendlich. Die Dinge als endlich, verschieden und mannichfaltig betrachten, heifst daher, die Dinge nicht so betrachten, wie sie an sich oder in der Vernunft sind.

Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes a = a; was zugleich mit der Form des Satzes a = a gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Seyn der Identität selbst gesetzt; es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern zu der Form

oder Art ihres Seyns, ist folglich nicht an sich gesetzt; denn an sich ist nur die Identität gesetzt, die unabhängig von a dem Subjekte und a dem Prädikate besteht. Zwischen dem Subjekte und dem Prädikate in dem Satze a = a ist daher kein Gegensatz an sich möglich: es ist ein und dasselbe ganze a an der Stelle des Subjekts und an der des Prädikats gesetzt. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes a = a, und diese Form ist mit ihrem Seyn zugleich gesetzt, in dem Satze a = a aber wird dasselbe sich selbst gleich, d. h., es wird eine Identität der Identität gesetzt; folglich ist die absolute Identität nur unter der Form der Identität der Identität.

Es giebt eine ursprüngliche Erkenntnifs der absoluten Identität, und diese ist unmittelbar mit dem Satze a = a gesetzt; denn es giebt eine Erkenntnifs derselben überhaupt; diese mufs, da nichts aufser der absoluten Identität ist, in der absoluten Identität selbst seyn; sie kann aber nicht aus ihrem Wesen folgen; denn daraus folgt nur, dafs sie ist; sie mufs also unmittelbar aus ihrem Seyn folgen, mithin zur Form ihres Seyns gehören. Alles, was ist, ist daher dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns aber nach ein Erkennen der absoluten Identität. Es giebt folglich kein ursprünglich erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst; denn alles, was ist, ist an sich oder seinem Wesen nach die absolute Identität selbst, der Form seines Seyns nach das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität. Ihr Selbsterkennen ist unendlich; denn es ist die Form ihres unendlichen Seyns. Sie kann

sich aber nicht selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen. Zwischen beiden findet kein Gegensatz an sich statt; denn die absolute Identität setzt sich nur der Form nach als Subjekt und als Objekt, ihrem Seyn aber nach ist sie das Subjekt und Objekt gleich unbedingt. Die Differenz beider ist daher auch nur eine quantitative, d. h., eine solche, welche in Ansehung der Gröſse des Seyns statt findet, so nehmlich, daſs zwar das eine und gleiche Identische, aber mit einem Uebergewichte der Subjektivität oder Objektivität gesetzt wird. Durch die quantitative Differenz wird die Subjekt-Objektivität actu gesetzt, in Bezug auf die absolute Identität aber ist keine quantitative Differenz denkbar; denn jene ist gleich der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Die quantitative Differenz ist daher nur auſserhalb der absoluten Identität möglich. die, weil sie alles, was ist, selbst ist, absolute Totalität oder Universum ist; was daher auſserhalb der Identität oder Totalität ist, heiſst ein einzelnes Ding; an sich aber giebt es kein Einzelnes, denn das Einzige an sich ist die absolute Totalität; darum ist auch nichts auſserhalb der Totalität, und wenn etwas auſser ihr erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkührlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen durch die Reflexion. Die quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität ist daher nur in Ansehung des einzelnen Seyns, nicht aber an sich oder in Ansehung der absoluten Totalität denkbar.

Wenn aber die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dinges wirklich statt findet, so ist die absolute Identität, insofern sie ist, als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzustellen. Die Dinge oder Erscheinungen sind folglich nicht wahrhaft verschieden,

sondern realiter Eins, so daſs zwar keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher sich die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich gegen einander aufheben, die reine, ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität ist aber nicht das producirte, sondern das ursprüngliche, und sie wird nur producirt, weil sie ist; sie ist also schon in allem, was ist. Die Kraft demnach, die sich in der Masse der Natur ergieſst, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt; nur daſs sie dort mit dem Uebergewichte des Reellen, hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat. Aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloſsen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, der sich auſser der Indifferenz befindet, und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt.

320.

Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst; denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Das Universum ist gleich ewig mit der absoluten Identität selbst; diese ist dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe; denn das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar. Dem Wesen nach ist alles gleich; folglich hat nichts einzelnes den Grund seines Daseyns in sich selbst, sondern es ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn. Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist nun der Grund aller Endlichkeit, die quantitative Indifferenz beider aber ist Unendlichkeit; folglich ist der allgemeine Ausdruck aller Endlichkeit a ≐ b. Jedes einzelne Ding ist daher als solches eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität; nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität ist; denn die Identität

ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt. Darum ist alles Einzelne zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich und in Bezug auf sich selbst eine Totalität.

Dieabsolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen, und alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Wenn nun a = b überhaupt Ausdruck der Endlichkeit ist, so ist a als Princip derselben, als das Begränzende zu denken, und b, das ursprünglich Seiende, als das schlechthin Begränzbare, an sich aber Unbegränzte; und da jedes an sich unendlich ist, so ist a das positiv, b das negativ Unendliche. Weder a noch b können aber an sich gesetzt werden, sondern nur das eine und dasselbe mit der überwiegenden Subjektivität oder Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider; Subjektivität und Objektivität können nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Die Form des Seyns der absoluten Identität unter dem Bilde einer Linie ist

$$\frac{\overset{\times}{A} = B \qquad\qquad A = \overline{B}}{A = A}$$

A = B ist aber weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas reelles; denn beide setzen Totalität voraus; sie müssen sich also in einem dritten wechselseitig auslöschen (die Länge und Breite, Identität und Duplicität müssen in der dritten Dimension aufgehoben werden), jedoch so, dafs a und b in quantitativer Differenz bleiben; denn sonst würde das Unendliche producirt. Diese relative Totalität ist die Materie, das primum existens, das die dritte Dimension unter der Form des einzelnen Seyns repräsentirt.

321.

Das Wesen der absoluten Identität ist Kraft, insofern sie unmittelbarer Grund von Realität ist; a ist Attractiv- und b Repulsivkraft, als Grund der Realität des primum existens, die absolute Identität aber, als unmittelbarer Grund der Realität von a und b in dem primum existens, ist Schwerkraft. Das materielle Universum ist daher ein vollkommnes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulsivkraft, mit gleicher Unendlichkeit für seine Potenz, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchem jenes nur den einen Pol ($a = b$) einnimmt.

Das subjektive, erkennende Princip geht in die Materie selbst mit ein, oder wird mit ihr reell. Das ideale Princip ist nehmlich als solches unbegränzt, wird aber begränzt, insofern es dem reellen gleich, d. i., selbst reell wird. Das quantitative Gesetzt- oder Begränztseyn des a in $a = b$ ist specifische Schwere, und unmittelbar durch $a = b$, d. i., die Schwerkraft, ist das ideelle Princip, insofern es ideell ist, als a^2 (Licht) gesetzt. Das unmittelbare Objekt des a^2 ist das Begränztseyn des ideellen Princips durch das reelle. Das Licht ist ein inneres, die Schwere ein äufseres Anschauen der Natur; denn jenes hat das in $a = b$ begränzte innere Princip der Natur zum unmittelbaren Objekte, die Schwerkraft aber geht schlechthin auf das Seyn des Produkts, welches durch $a = b$ bezeichnet wird.

Nachdem $a = b$ als relative Totalität, mithin a^2 gesetzt ist, können an $a = b$ als Substrat alle Formen des Seyns dargestellt werden, die der relativen Identität: $a^2 = (a = b)$, der relativen Duplicität: $a^2\ a = b$, und der relativen Totalität: $a^2 (a = b)$. Das Identische $a = b$ unter der Form der relativen Identität von a und b gesetzt ist Cohäsionskraft, Cohäsion aber activ gedacht ist =

Magnetismus. Die Materie im Ganzen ist daher ein unendlicher Magnet, und in jeder Materie ist alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten; in der materiellen Welt ist folglich auch alles aus Einem hervorgegangen. Die Materie unter der Form des Magnetismus gesetzt wird zugleich als Totalität in Bezug auf sich selbst gesetzt; diefs ist = Substanz und Accidenz. Jeder Körper hat ferner das Bestreben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhen. Zwei differente Körper, die sich berühren, setzen wechselseitig relative Cohäsions-Erhöhung und Verminderung in sich. Diefs ist der Grund der Electricität, welche unter dem Schema der relativen Duplicität steht. Das Verhältnifs der relativen Duplicität ist gleich dem von Ursache und Wirkung.

Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur die Schwere, die Unendlichkeit in der Einheit dagegen scheint in der Natur wieder durch das Licht; die Schwere ist also der Grund der Dinge, insofern sie jede der besondern Wesenheiten setzt: das mütterliche Princip der Natur; das Licht aber ist die Ursache ihrer Wirklichkeit, als der Begriff des gemeinsamen Lebens der Positionen: das thätige Princip. Die Unendlichkeit, das Fürsich-seyn der Positionen, herrscht vor im Raume, die Einheit dagegen in der Zeit; denn die Unendlichkeit ohne Einheit (das Bekräftigende der Unendlichkeit) giebt, wenn sie in Relation zerfällt, die Erscheinung der Kraftlosigkeit, der reinen Durchdringlichkeit, d. i., des Raumes; der Raum ist daher das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung und ihrer Elemente zur wechselseitigen Unabhängigkeit. Die Zeit dagegen ist die Erscheinung der Einheit im Gegensatze der Unendlichkeit, die insofern in blofse Relation zerfallen ist. Die Unendlichkeit in der Natur ist die Materie, die Ein-

heit in der Natur die Bewegung (dynamischer Procefs), die Einheit und das Gleichgewicht der Unendlichkeit und Einheit der Organismus. Das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt ist Identität der Materie und des Lichts.

322.

Die Bestimmung des Vernunftwesens kann nicht seyn, dem Sittengesetze eben so zu unterliegen, wie der einzelne Körper der Schwere unterliegt; denn hiermit bestünde das Differenzverhältnifs. Die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h., wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Wie, unglücklich zu seyn oder sich unglücklich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist, so ist Seligkeit nicht ein Accidenz der Tugend, sondern sie selbst. Nicht ein abhängiges, sondern ein in der Gesetzmäfsigkeit zugleich freies Leben zu leben, ist absolute Sittlichkeit. Wie die Idee und ihr Abbild, der Weltkörper, nur dadurch, dafs er das Centrum, die Identität, in sich selbst aufnimmt, zugleich in ihr ist und umgekehrt, so auch die Seele. Ihre Tendenz mit dem Centrum, mit Gott, Eins zu seyn, ist Sittlichkeit; aber die Differenz würde als blofse Negation bestehen, wäre nicht diese Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit zugleich ein Uebergehen des Unendlichen in das Endliche, d. i., ein vollkommnes In-sich-selbst Seyn des letzteren. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten einer und derselben Einheit; keiner Ergänzung durch die andere bedürftig ist jede für sich absolut und begreift die andere, und das Urbild dieses Einsseyns, welches zugleich das der Wahrheit und Schönheit ist, erkennen wir in Gott.

Dafs die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in allem ist, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation seiner selbst ist, und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist. Alles ist ursprunglos und ewig in Gott; nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entstehen. Gott und das All sind völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar Kraft seiner Idee, die unendliche Position von sich selbst zu seyn, absolutes All; das All ist daher nicht ein von Gott verschiedenes, sondern selbst Gott. Betrachtet jenes Gesetz, dafs im Universum ewig und in allem nur Eins ist, welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, an sich selbst, erkennet den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott schauen. Gott ist die unendliche Klarheit in unfafslicher Fülle und die unfafsliche Fülle in unendlicher Klarheit: unendliche Bejahung und zugleich unendliches Bejahtseyn von sich selbst auf schlechthin einfache, untheilbare Weise.

In Gott ist jede Qualität ewig und nothwendig; fliefsen aber d und e in der Relation zusammen, so entsteht eine Mischung, ein gemeinschaftliches Produkt de. In Gott ist nicht dieses, sondern die absolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Absolutheit; nur in dem Scheinbilde ist die Mischung. Trennen sich die Qualitäten, so ist zwar das zusammengeflossene de verwandelt, jede der beiden Positionen aber und ihre ursprüngliche Einheit ist unverwandelt.

Dem Leben der Positionen in Gott, worin jede als eine freie, selbst unendliche ist, steht entgegen das Leben, welches die Wesenheiten des Alls relativ zu einander haben, das zufällige, unwesentliche, vor Gott nichtige; darum ist das Endliche ein von

Gott abgefallenes und abgetrenntes. Das Absolute ist nehmlich das einzige Reale, die unendlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, sondern nur in einer Entfernung, in einem Abfalle von dem Absoluten liegen. Vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stätigen Uebergang: der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung denkbar. Sollte die Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten ableiten können, so müſste in diesem ihr positiver Grund liegen; aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive, von ihnen oder vom Absoluten ausgehende, Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen.

Das Schema der schelling'schen Philosophie ist:

Gott das All

relativ reales All			relativ ideales All	
Schwere	(A 1)	— Materie	Wahrheit	— Wissenschaft
Licht	(A 2)	— Bewegung	Güte	— Religion
Organismus	(A 3)	— Leben	Schönheit	— Kunst.

(Vergl. Schelling's *Zeitschrift für speculative Physik.* II. B. 2. Hft. S. 114 ff. *Kritisches Journal* von Schelling und Hegel; Schelling's *Jahrbücher der Medicin* u. a.)

323.

Der transcendentale Idealismus vernichtet theoretisch das Unendliche, von endlicher Subjektivität ausgehend, das schelling'sche, dem Spinozismus nachgebildete und durch den Platonismus belebte System vernichtet dagegen die Realität des Endlichen, theoretisch mit dem Unendlichen und Absoluten beginnend; darin ist es dem rationalen

Idealismus entgegengesetzt. Sein Princip ist aber noch rational und eben so formell, als der rationale Idealismus. Denn es setzt die ewige Einheit alles Lebens in die Vernunft (das absolut Ideale, die höchste Potenz der Reflexionsphilosophie), und die Einheit selbst stellt es dar als die Indifferenz (das Aufgehobenseyn) des Subjektiven und Objektiven. Die Einheit ist also kein schlechthin reines und für sich selbst absolutes Princip, sondern ein negatives, durch die Aufhebung des Gegensatzes bedingtes; der Gegensatz aber ist die Bedingung des Lebens; darum hebt das Identitätssytem mit dem Gegensatze zugleich das Leben auf: es abstrahirt eben so, wie der transcendentale Idealismus, von der Realität, und wird bloſs formell, die Dinge nicht so denkend, wie sie sind (real), sondern so, wie sie die abstracte Vernunft denkt, deren unbedingtes, aber bloſs formelles Gesetz Einheit oder Identität ist. Einseitig ist ferner das Identitätssystem darin, daſs es vorzugsweise speculativ und theoretisch ist (daher in ihm die Naturphilosophie als Realismus vorwaltet), dagegen im transcendentalen Idealismus nur die praktische Philosophie einen positiven und höheren Charakter hat. Die Speculation im Identitätssysteme ist aber bloſse Abstraction vom wirklichen Leben der Dinge; darum ist sie auch an dieses wieder gefesselt, gleichwie der transcendentale Idealismus zum Unendlichen, von welchem er theoretisch abstrahirt, praktisch doch wieder seine Zuflucht nehmen muſste. Das Universum wird ferner dem Absoluten und dieses dem göttlichen gleich gesetzt; die schellingsche Lehre verfällt also, wie der Spinozismus, in Pantheismus; dennoch aber wird, weil das Absolute einmal als die einzige Realität aufgestellt ist, das Endliche nur als ein relatives und nichtiges betrachtet, das seine Erscheinung einzig dem rela-

tiven Wechselverhältnisse der absoluten Positionen zu einander verdanke. Also auch da, wo das Identitätssystem in das wirkliche Leben der Dinge herabsteigt, ist es blofs formell und negativ, das Endliche u. Wirkliche nehmlich nicht als ein Reales und wahrhaft Individuelles betrachtend, sondern als ein blofs scheinbares und relatives, das, aus dem Absoluten nicht erklärbar (denn die abstracte, formelle Vernunft kann sich nicht in lebendiges Schauen und Erkennen verwandeln), nur durch einen Sprung, einen Abfall u. dergl. begreiflich seyn soll. Also realisirt sich das Absolute durch ein nichtiges Scheinbild, und die Sich-selbst-Offenbarung des Göttlichen in den unendlichen Gestalten des individuellen Lebens, über denen die Gottheit, als das ewig Unveränderliche, Undarstellbare und Heilige schwebt, ist Selbsttäuschung des Göttlichen.

324.

Schelling's System ist gediegene Vernunftphilosophie, vom eleatischen und spinozistischen Vernunftrealismus nur darin unterschieden, dafs es das Reale durch das Ideale bestimmt seyn läfst, dagegen der Eleatismus und der Spinozismus Seyn und Denken als Ein Ursprüngliches, Unbedingtes auffassen. Das Identitätssystem ist aber blofs speculativ, in der abstracten Vernunft wohnend; es geht nicht in lebendige Anschauung über und verklärt nicht den wirklichen Gegensatz zur höchsten Einheit, von der Endlichkeit als Individualität und Sittlichkeit zur Unendlichkeit u. Göttlichkeit, als Heiligkeit, aufsteigend. Denn die Elemente des Lebens, folglich auch der Philosophie, die ein ideales Nachbild des Lebens der Dinge ist, sind Einheit (Princip, Urgrund), Gegensatz (wirkliches Leben) und verklärte Einheit (Ziel alles Lebens, Heiligkeit). Das erste Element, die ewige, absolute Einheit, ist in

der schellingschen Philosophie als Indifferenz des Objektiven und Subjektiven herrschend, doch so, daſs das Ideale, die Vernunft, vorwaltet (weil Schelling sein System auf den Rationalismus aufbaute); aber die beiden andern Elemente der Philosophie sind im Identitätssysteme nicht dargestellt.

Diese Mangelhaftigkeit des schellingschen Systems haben andere Denker schon eingesehen und darum gegen Schelling sich erklärt. Das zweite Element der Philosophie nehmlich, die anschauliche Erkenntniſs des Einen und Ewigen im wirklichen Leben ist Joh. Jac. Wagner's Standpunkt, und zum dritten, der Verklärung alles Endlichen (alles Seyns und Wissens) im Heiligen, neigt sich E. A. Eschenmayer hin. Wagner behauptet, daſs keine Wissenschaft des Absoluten möglich sei; es müsse durch freie Anerkennung vorausgesetzt werden. Von der Idee der Gottheit muſs alle Construction erst anfangen; sie selbst aber darf nicht in dieselbe hineingezogen werden. Die Philosophie muſs eine auf Religion ruhende, in Weltgeschichte und Naturwissenschaft anschauliche, im Gleichgewichte ihrer beiden Seiten (des Idealen und Realen) durchgeführte und durch das in der Mathematik aufbehaltene Weltgesetz organisirte Wissenschaft seyn. Dieses Weltgesetz ist der Typus, welcher den räumlichen und zeitlichen Erscheinungen zum Grunde liegt, und der sich als Zahlen- und Figurenlehre darstellen läſst; es bestimmt ferner die vier Momente aller Entwicklung, der Geschichte, des Menschenlebens und jeder Naturerscheinung, nehmlich die ursprüngliche Einheit, die durch den Gegensatz aufgeschlossene Einheit (Duplicität) und die wiederhergestellte Einheit.

Nach Eschenmayer ist das Absolute das Höchste für die Philosophie, aber nicht das Gött-

liche, vielmehr der Scheidepunkt des Sichtbaren vom Unsichtbaren, die Gränze der Speculation, mit welcher der Glaube beginnt, dessen Gegenstand das Göttliche ist. Es giebt drei Linien oder Aufgaben, welche das Diesseits, das Jenseits und den Uebergang in beide bezeichnen: Erkenntnifs, Postulat und Offenbarung; die erste ist demonstrabel, sie bestimmt ein Wissen, ihr Gebiet ist sowohl das Reich der Aussenwelt (Natur), als auch das des Geistes (Geschichte), ihre Stufenleiter geht von der Vorstellung bis zur Idee; sie enthält das Endliche und Unendliche. Die zweite ist weder einer Auflösung, noch Demonstration fähig; ihr Gebiet ist das Absolute; sie bestimmt ein geistiges Schauen und Fühlen; sie hat keine Stufenleiter, weil sie selbst die Spitze davon ist; sie enthält das Ewige. Die dritte hat kein Prädikat der vorigen, und ist weder bedingt, noch unbedingt. Wie im Absoluten alles Relative sich auslöscht, so verschwindet in ihr vollends das Absolute selbst als der letzte Rest unserer unheiligen Natur. Dieses Verschwinden ist aber nur ein Untergehen in dem Glanze einer helleren Sonne. Unmittelbar hat sie keinen Punkt mit der Natur und Geschichte gemein; sie bestimmt den Glauben, und ihre Richtung geht in das Unsichtbare: sie enthält das Selige.

Unter den Anhängern der schellingschen Philosophie machten sich vorzüglich um die Erläuterung und weitere Ausbildung derselben verdient Ge. Wilh. Fr. Hegel, G. M. Klein (st. 1820), Ludw. Oken und Heinr. Steffens, an welche sich Karl Fr. Bachmann, J. E. von Berger, Adalbert Kayssler, Thadd. Ans. Rixner, Ignaz **Thanner**, J. P. V. **Troxler** u. a. anschliefsen.

Späterhin stellte Hegel in seiner Wissenschaft der Logik und seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Theil eigenthümliche Ansichten auf. Philosophie ist ihm die Wissenschaft der Vernunft, insofern diese ihrer selbst als alles Seyns sich bewufst wird; ihr Princip ist, alle besonderen Principien in sich zu enthalten. Sie ist Logik, als Wissenschaft der Idee an und für sich, Naturphilosophie, als Wissenschaft der Idee in ihrem Andersseyn, und Philosophie des Geistes, als Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt. Im Logischen giebt es drei Momente: das abstracte oder verständige, das den Unterschied festhält oder das Objekt in seiner Bestimmtheit, also im Gegensatze zu der ihr entgegenstehenden Bestimmtheit auffafst; das dialektische oder negativ-vernünftige, welches das Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in einander erkennt, und das speculative oder positiv-vernünftige, welches das Positive auffafst, das in jenem Aufheben und Uebergehen enthalten ist, nehmlich die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung. Die Logik ist wesentlich speculative Philosophie, da sie die Bestimmungen des Denkens an und für sich selbst, und so die concreten reinen Gedanken, d. i. Begriffe, mit dem Werthe des an und für sich seienden Grundes von Allem betrachtet. Ihr Element ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven, welche absolutes Wissen ist, und zu welcher der Geist als zu seiner absoluten Wahrheit sich erhoben hat, die Einheit, dafs das Seyn reiner Begriff an sich selbst, und nur der reine Begriff das wahre Seyn ist.

Ausgezeichnete Denker, die theils eigenthümlichen Ansichten folgen, theils zur Erweckung und Belebung des freien Forschungsgeistes überhaupt

29 *

und zur Verbreitung höherer Ansichten mitwirken, sind Franz von Baader, Joseph Görres, Karl Chr. Fr. Krause, der innige Johann Heinr. Schubert, Karl Wilh. Fr. Solger (gest. 1819), Karl Jos. Windischmann u. a.

Zu den neuesten Versuchen im Gebiete der Philosophie gehören die Schriften von Friedr. Eduard Beneke (Erfahrungsseelenlehre. Berl. 1820. Erkenntnifslehre. Jena 1820. 8.), Friedr. Calker (Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen. Berl. 1820. 8., System der Philosophie in tabellarischer Uebersicht. Bonn, 1820. 4., Methodologie der Philosophie. Bonn, 1821. 4.), Joh. Hillebrand (Propaedeutik, Geschichte und Methodologie der Philosophie. Heidelb. 1819. 8.) u. a., Arthur Schopenhauer (die Welt als Wille und Vorstellung. Leipz. 1819. 8., ein Werk, das sich durch originelle und geistreiche Ansichten und Darstellungen auszeichnet), Ferd. Christoph Weise (die Architektonik aller menschlichen Erkenntnisse. Heidelb. 1812., dritte Aufl. 1815. fol. Erstes dogmatisches System der Philosophie. Heidelberg, 1820. 8.) u. a.

Endlich versuchten es auch einige Denker, die Philosophie auf das Christenthum zurückzuführen. Dieser Ansicht zufolge ist der Standpunkt der letzten Epoche der deutschen Philosophie der eines noch sehr unvollkommnen Ueberganges von dem früherhin allgemein verbreiteten Materialismus und Systeme des Unglaubens zu einer sittlich lebendigen und christlichen Philosophie nach den Grundsätzen des reinen Spiritualismus, wie dieser von Anfang in der Offenbarung gegeben und durch alle heilige Ueberlieferung beglaubigt und erhalten ist. Der gemeinschaftliche Fehler und Irrthum der neueren Philosophie liegt in dem ganz fälschlich angenommenen und durchaus willkührlich als

absolut vorausgesetzten Gegensatze und Widerstreite des Glaubens und Wissens. Die eine Art des Wissens ist die, welche auf die Uebereinstimmung des Begriffs oder des Denkens mit sich selbst gerichtet ist, in ihrer formellen Vollkommenheit die absolute Gewifsheit. Auf einem solchen Wissen beruhen die mathematischen Erkenntnisse und logischen Beweise. Mit dieser Art des Wissens steht der Glaube in keiner Berührung. Das andere und höhere Wissen ist das freie und persönliche, welches mit dem Glauben keineswegs in Streit befangen, sondern auf das innigste verwebt ist, und überall den Glauben, als seine erste Grundlage und als sein letztes Ziel, voraussetzt. Der Glaube ist der erste Grund und Anfang, so wie auch die vollendende Ergänzung des freien und lebendigen Wissens, so wie dieses hinwieder die erzeugende Ursache und die letzte Frucht des göttlichen Glaubens ist. Dieses freie Wissen ist eben der Gegenstand und Inhalt der Philosophie; es ist die lebendige Erkenntnifs des Lebens, welche, wie das Leben selbst, frei ist, und daher keineswegs in die Form jener absoluten Nothwendigkeit geschlagen werden darf, welche in dem mathematischen Wissen und in dem blofs logischen Denken herrscht. Man gelangt zur Erkenntnifs des Lebens nur durch das Leben selbst, und dieses ist die subjektive oder vielmehr persönliche Bedingung, welche in aller Philosophie gefordert und vorausgesetzt wird. Die Philosophie, als ein positives und zwar als das umfassendste und höchste positive Wissen, setzt dieses ihr Positives als gegeben voraus. Die lebendige Erkenntnifs ist selbst das höchste Wissen, und das absolute (abstracte) Wissen ist das untergeordnete, welches erst in dieser Unterordnung und durch dieselbe seine praktische Anwendbarkeit oder seine intellectuelle Bedeutung erhält. Alle Philosophie schliefst eine

Theorie des Bewufstseyns in sich, und trägt den Stempel einer solchen in ihrem ganzen Wesen und Charakter an sich, wenn sie auch nicht geradezu davon, als von ihrem Anfangspunkte, ausgeht. So lange es nun aber ein zersplittertes, gebundenes, blofs abstractes und todtes Bewufstseyn ist, auf dem sie beruht und aus dem sie hervorgeht, so lange kann auch die daraus hervorgegangene Philosophie selbst nur eine todte, in sich und ihren eigenen Abstractionen zersplitterte, im Streit der Systeme befangene und getheilte seyn. Das abstracte und verderbte Bewufstseyn ist das, welches im Zwiespalt und Gegensatze von Verstand und Willen, Vernunft und Phantasie befangen ist. Soll die Philosophie ihr Ziel erreichen, so mufs vor allen Dingen erst das vollständige und rechte lebendige Bewufstseyn gegeben oder vielmehr wieder hergestellt, es mufs das innere Leben, welches allein »der Geist durch die Seele in Gott« oder »in dem ewigen Worte, als der Offenbarung seiner Herrlichkeit,« lebt und findet und erkennt, gegeben, gefunden und anerkannt seyn. Dieses ist die Bedingung, welche die wahre Philosophie voraussetzt, und ohne welche das ganze Streben der Philosophie vergeblich, leer und ein nichtiges Bemühen bleibt. Die Aufgabe der Philosophie, welche selbst nichts anderes ist, als die wissenschaftliche Construction des inneren göttlichen und menschlichen Lebens, kann dann als gelöfst betrachtet werden. Jenes dreifache Leben der Seele durch den Geist oder des Geistes durch die Seele in Gott und dem ewigen Worte ist das Christenthum, und eben darum ist alle Philosophie eine christliche, und soll es auch in dieser Beziehung und in diesem Sinne durch den Geist, den Inhalt und das Ziel des Ganzen seyn. (Wiener Jahrb. d. Literatur, 1822. B. XIX. S. 169 ff.)



Uebersicht der Geschichte der Philosophie.

I.

Urphilosophie:

Orientalismus.

Aegyptier — Chaldäer u. Perser — Inder — Tibetaner — Sinesen

II.

Realismus:

Griechische Philosophie

1. Ionische Philosophie
   Thales-Anaximenes
   Herakleitos

2. Italische Philosophie
   Pythagoras
   Eleatiker-Empedokles
   Atomistiker

3. Attische Philosophie
   Sophistik
   Sokrates
   Platon
   Aristoteles
   Epikureer — Stoiker

III.

Idealismus:

Philosophie d. Mittelalters

1. Scholastik
   theologische-aristotelische

2. Mystik
   theologische-platonische u.
   cabbalistische,
   Theosophie

3. Combinisten
   (Iordano Bruno u. a.)

IV.

Neuere (rationalistische) Philosophie.

Cartesius.

1. Realismus
   d. Vernunft: Spinoza
   d. Verstandes: Locke (Empiriker)
   Scepticismus
   Hume

2. Idealismus
   Leibnitz — Berkeley
   Transcendental-Idealismus:
   Kant — Fichte — Jacobi

3. Identitätslehre
   Schelling, Hegel u. a.

Verbesserungen.

Seite 14 Zeile 5 v. u. lies 3 B. 1822—3. 8.
— 18 — 26 statt Realismus l. Idealismus.
— 53 — 5 v. u. statt C. l. H.
— 53 — 4 v. u. setze hinzu: Vergl. Heidelb. Jahrbüch. 1824. Nr. 12 ff.
— 105 — 6 v. u. st. unveränderlich l. veränderlich.
— 110 — 10 v. u. st. Ihr l. ihr.
— 120 — 1 st. dynamish l. dynamisch.
— 133 — 23 st. wetteiferten l. wetteiferte.
— 153 — 3 st. aber l. nur.
— 160 — 3 v. u. st. vollkommner l. unvollkommner.
— 187 — 15 st. Welten l. Wesen.
— 210 — 10 v. u. st. Albert l. Albert's.
— 217 — 11 v. u. st. Fehlschufs l. Fehlschlufs.
— 223 — 14 v. u. st. auch nicht von ihrem Subjekte l. von ihrem Subjekte nicht.
— 233 — 21 st. Burgleih l. Burleigh.
— 251 — 22 st. hann l. kann.
— 289 — 5 v. u. statt Wesens l. Wissens.
— 338 — 3 v. u. st. unterbrochenen l. ununterbrochenen.
— 360 — 12 st. schwierigen l. schwieriger.
— 367 — 3 v. u. st. Guten l. Gutes.
— 371 — 5 st. philosophischen l. philosophische.
— 392 — 8 v. u. st. Selbsthätigkeit l. Selbstthätigkeit.
— 393 — 7 st. durch ein l. durch sein.
— 397 — 3 v. u. st. aufser und l. aufser uns.
— 403 — 6 v. u. st. zu immer gröfserer l. auf immer gröfsere.
— 409 — 1 st. fand l. so fand.
— 411 — 2 v. u. st. Wurze l. Wurzel.
— 414 — 12 st. Sichselbst-Setzen l. Sich-selbst-Setzen.
— " — 19 st. welche l. welcher.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 06 06 16 009 3